Zet sztuka kultura sprawy społeczne

ROK IV NR. 19 (91)

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

WARSZAWA, DNIA 1 MARCA 1936 R.

CENA 50 GR.

Moskwa leży nad Sekwaną

Pakt francusko-sowiecki ratyfikowany, wprawdzie dopiero w izbie poselskiej, ale i Senacie większość jest zapewniona. Europa stoi nad Rubikonem. Aby go przekroczyć, wystarczy teraz jeden lekkomyślny krok ze strony... kogokolwiek. Kilka dni temu mówił Eden w angielskiej Izbie Gmin, że sytuacja obecna łudząco przypomina r. 1914-ty. Ratyfikacja paktu sowiecko-francuskiego, to w tej wyraźnej sytuacji poprostu *lont przyłożony do beczki z prochem*.

Pisze „Le Jour", że Niemcy są o wiele mniej groźne dla Francji, niż Rosja sowiecka, która zatruwa systematycznie organizm duchowy Francji i świadomie przygotowuje w niej przewrót socjalny. Mimo to Francja zawiera sojusz z tym swoim największym wrogiem. Jak do tego doszło? Łatwa odpowiedź. Dzisiejszą Francją rządzi już nie rozum samozachowawczy narodu, lecz tajna mafja międzynarodowa, mająca na oku interesy Moskwy i jej triumf światowy, a nie interesy narodowe Francji, która zdegradowana została do roli posłusznego narzędzia agentur obcych. Przebieg wypadków potwierdza tę hypotezę. Rząd Lavala utrzymywał się tak długo, dopóki tolerowała go Rosja czerwona. Na jego wysiłki salwowania Włoch przed międzynarodowym „Wspólnym Frontem", patrzyła Rosja — jakkolwiek inspiratorka tej krucjaty antyfaszystowskiej — jak na igraszki dozwolone, nie wchodził bowiem jeszcze w grę jej bezpośredni interes. Gdy jednak zbliżył się termin debaty ratyfikacyjnej, los gabinetu Lavala został na Kremlu przesądzony. Moskwa musiała mieć w tym momencie nad Sekwaną rząd inny, zdolny przeprowadzić ratyfikację paktu na pewniaka. bez głupiego „patyczkowania". Za naciśnięciem guziczka w tajnym gabinecie „prezesa globu" Stalina, wyskoczył pan Herriot, szef masonerji francuskiej, z rządu Lavala, poczem kreowany został rząd p. Sarrauta, z ministrami splamionymi krwią z dn. 6. lutego. Na wszelki wypadek zlikwidowano też antykomunistyczne „ligi patrjotyczne" z „Action Française" na czele, prowokując umiejętnie awanturę z pobiciem (nieszkodliwem zresztą) p. Leona Bluma. Szczęściem dla Francji „Ogniste Krzyże" wyślizgnęły się z pułapki, nie dając się sprowokować. Ale żywioły przeciwne ratyfikacji paktu zostały na moment steroryzowane, a w masach rozbudzono „święty gniew", zamanifestowany w ogromnym pochodzie Frontu Ludowego przez ulice Paryża. Wnoszono w tym pochodzie znamienne okrzyki. Słusznie powiedział de la Rocque, że w tej manifestacji głos Moskwy zaryczał groźnie nad Sekwaną.

W ten sposób cały aparat polityczny (plus nastroje opinji publicznej!) został przygotowany i ratyfikacja odbyła się — pod narkozą — gładko i bez wstrząsów. Operacja udała się, a co będzie z pacjentem... zobaczymy. Moskwa ma dobrych chirurgów, jak dowodzi przykład generalissimusa Frunzego zarżniętego na stole operacyjnym (mógłby może coś o tem powiedzieć i nieszczęsny śp. Barthou, współautor macchiawelskiego planu Litwinowa, gdyby mógł powrócić na ziemię z krainy duchów).

Jakaż jest wartość zawartego — pod pokrywką paktu—sojuszu francusko-sowieckiego. Wałkowano już nieraz tę prawdę, że Rosja nie ma wspólnej granicy z Niemcami. Ale od czegóż przysłowie o kocie, co zawsze spada na cztery łapy? P. Cot, niedoszły współtwórca masońskiej „republique des camarades" z dn. 6 lutego, wyjaśnił w Izbie Deputowanych, w czasie obrad nad paktem, że „dla lotnictwa sowieckiego sprawa granic nie istnieje". Cyniczna ta zapowiedź ewentualnego przelotu eskadr sowieckich nad terytorjum polskiem, została przyjęta przez lewicę burzą oklasków. Jak widzimy ukraińskie „Diło" ma rację, gdy pisze: „Pakt francusko-sowiecki jest śmiertelnem niebezpieczeństwem przedewszystkiem dla Polski".

Wypadki pogwałcenia neutralności są znane z historji, że przypomnimy tylko przemarsz wojsk niemieckich przez Belgję (jakkolwiek Niemcy miały wspólną granicę z Francją). Powie ktoś, że trudno przypuścić, by Rosja, osaczona przez Niemcy i Japonję, chciała sobie przysparzać jeszcze jednego silnego wroga Polskę. Ale trzeba sobie uświadomić, że: 1) Sowiety wierzą, że Polska i tak nie pozostanie neutralna, lecz w chwili ich osłabienia upustem krwi na zewnątrz, a ruchami wyzwoleńczemi narodów ujarzmionych wewnątrz, pomaszeruje na Ukrainę, 2) gra toczy się dziś o tak wielką stawkę, że jeden wróg więcej czy mniej, nie odegra już roli w tem olbrzymiem starciu dwu bloków państw, zwłaszcza, gdy przez jego terytorja wiedzie jedyna droga do unieszkodliwienia Niemiec, 3) możemy być pewni, że w przededniu starcia Rosja zrobi kolosalny wysiłek, by wywołać w Polsce rewolucję socjalną, lub przynajmniej stworzyć rząd lewicowo-radykalny, na którym łatwiej byłoby wymusić przemarsz, 4) typ, uzbrojenie i dyslokacja wojsk sowieckich nad granicą polską świadczą o przygotowaniach par excellence ofenzywnych (atak jako najlepsza metoda obrony).

Geneza i znaczenie paktu francusko-sowieckiego, są całkiem jasne. Starcie komunizmu z faszyzmem, a w szczególności Rosji czerwonej z Japonją i Niemcami, jest nieuchronne. Nie mogąc zmontować „paktu wschodniego" t. j. zbiorowego systemu bezpieczeństwa, broniącego ją przed tą katastrofą, Rosja poszła z konieczności na mniejszą politykę, t. j. na pojedyncze sojusze i traktaty, jak np. z Czechosłowacją i Francją. Zaślepienie dyplomacji zach.-europejskiej dopomogło Sowietom w realizacji ich celów. Wpuszczona do salonów genewskich, Moskwa zaczęła się rozpierać coraz zuchwalej po kontynencie, a wraz z jej oficjalną polityką imperjalną, rozpościerały się wszędzie macki tajnej roboty kominternowskiej. Dwutorowość ta, będąca szczytem bolszewickiej perfidji, pozwoliła osiągnąć to, co na drodze otwartej propagandy rewolucyjnej nie było możliwe: wciągnięcie całej niemal Europy w orbitę Moskwy i jej problematyki polityczno-socjalnej. Sowietyzacja Europy nie jest dziś już egzotycznym mitem, lecz faktem nawpół dokonanym.

Dyplomacja francuska łudzi się, że konflikt francusko-niemiecki dominuje w dalszym ciągu w polityce europejskiej i że jedynem jej zadaniem jest osaczanie Niemiec, przez co jakoby konserwuje ona hegemonję Francji na kontynencie. Błąd ten zaślepia nadal Francuzów, mimo wyraźnych oświadczeń Hitlera o chęci porozumienia z Paryżem i mimo wskrzeszenia przez narodowy socjalizm wielkiego programu „Drang nach Osten". Niemcom nie chodzi już o rewanż, czy o Alzację, lecz o kolosalny podbój polityczno-gospodarczy Europy Wschodniej. Niemcy nie zapomną już nigdy, że armje ich stały pod Kijowem i Piotrogradem; zwłaszcza dziś, gdy mają pretekst tak wspaniały, jak ratowanie cywilizacji przed komunizmem. Dziś dominuje w Europie problem: hitleryzm-komunizm i Niemcy nie kłamią, gdy mówią, że ich tanki i samoloty produkowane są przeciwko Moskwie. Ale Francja zdaje się tego nie rozumieć.

Na tej fikcji usadowionej w mózgach francuskich pasorzytuje Moskwa, która strasząc Paryż widmem niemieckiego ataku, przykuwa Francję coraz silniej do wozu swej polityki światowej. Strach burżuazji francuskiej przed wojną, to sieć, w którą Sowiety oplątują Europę. Gdy cała uwaga dyplomacji zach.-europejskiej zogniskowana jest na niemieckich zbrojeniach, Sowiety tymczasem krok za krokiem posuwają się, przy pomocy kunsztownej strategji politycznej, wgłąb kontynentu. Prawdziwa historja ostatnich lat, to historja rozrostu tych sowieckich wpływów, wszystko inne jest tylko epizodem i przelotną konjunkturą. Głupota panów w cylindrach, którzy tego nie widzą, jest doprawdy czemś rozpaczliwem. (Na Boga, czy „Zet" jest jedynem pismem w Europie, które rozumie, co się dzieje w polityce międzynarodowej? Przypominamy znowu artykuły nasze: „Hańba Genewy", „Dramat w czterech aktach", „Nowa polityka sowiecka" i in., w których odsłaniamy raz po raz kulisy tego dramatu Europy).

Zaszantażowanie Barthou przez plan Litwinowa — walka o „pakt wschodni" — wejście Sowietów do Genewy — sojusze z Czechosłowacją i Francją — akcja Wspólnego Frontu — zmontowanie międzynarodówki antyfaszystowskiej wszech-odcieni przeciw Włochom — zjednanie Rumunji (Titulescu) — patronat nad Małą Ententą i Ententą Bałkańską — zbliżenie z Londynem — obalenie Lavala i kreowanie rządu „poputczyków" w Paryżu — próba odegrania roli gwaranta pokoju w basenie naddunajskim — a ostatnio zwycięstwo Wspólnego Frontu w Hiszpanji, — oto etapy tej wciąż rosnącej penetracji sowieckiej w Europie. Eden, mąż zaufania radykalnego odłamu angielskiej opinji publicznej, jest inicjatorem polityki prosowieckiej, młody król angielski rozmawia w cztery oczy z Wałachem Litwinowem. Anglja i Stany Zjednoczone stają się naturalnymi sojusznikami Sowietów na Dalekim Wschodzie. Turcja już oddawna jest wiernym wasalem Moskwy. W każdym kraju mają Sowiety swój „legjon wiernopoddańczy", front masońsko-radykalny, który wszędzie niemal otwarcie sięga po władzę. Jeżeli dodamy do tego wpływy żydowskiego „mocarstwa anonimowego", naturalnego sojusznika ideologji bolszewickiej, otrzymamy obraz niewesoły, na który poczciwi nasi Sarmaci, wierzący w sielankę mocarstwową na wulkanie, wciąż mają oczy zamknięte.

Ratyfikacja paktu francusko-sowieckiego przypieczętowała ten triumf Moskwy. Jakież teraz mogą być jej skutki? W każdym razie nie pacyfikacja, lecz przeciwnie, jeszcze większe zaognienie sytuacji światowej. Niemcy oddawna grozili zerwaniem Locarna na wypadek tej ratyfikacji. Powstaje też bezpośrednie niebezpieczeństwo zbliżenia Włoch i Niemiec, którego tak się obawia dyplomacja francuska i angielska, zwłaszcza, że mamy na karku debatę sankcyjną w Lidze Narodów. Wprawdzie Anglja w obawie przed komplikacjami na Dalekim Wschodzie, złagodziła swój kurs antywłoski i chodzą pogłoski o nowych propozycjach pokojowych, z drugiej strony jednak Mussolini otwarcie mówi o porozumieniu z Niemcami i grozi opuszczeniem Ligi. Ostatnio Włochy wycofały się, za przykładem Japonji, z konferencji morskiej.

A wreszcie największy znak zapytania: Japonja! Oddawna już dochodziły głosy z Tokja, że gdyby nastąpiła ratyfikacja paktu francusko-sowieckiego, Japonja zareagowałaby jaknajostrzej, zrywając się do działania, zanim skutki tego sojuszu skrępują swobodę jej ruchów. Japonja to nerw najczulszy całej światowej konfiguracji politycznej, zahaczającej o problem: faszyzm-komunizm, jakkolwiek napozór znajduje się ona poza tym układem. (Wykazaliśmy to już przed dwu laty, w artykule „Japonja — miecz Damoklesa"). Japonja ma w ręku swobodę inicjatywy i swobody tej nie pozwoli sobie wyrwać. Cała sowiecka gra polityczna, w której orbitę wplątana jest dziś Europa, została przedsięwzięta ze strachu przed Japonją. Element niespodzianki i zaskoczenia, jaki reprezentuje Japonja, wiąże losy cywilizacji europejskiej w sposób nierozerwalny z wypadkami na Dalekim Wschodzie. Nagły wybuch wojny może przyjść tylko stamtąd, kataklizm europejski wywiązać się może tylko jako następstwo i dalsze ogniwo tamtej burzy.

Takie krótkie spięcie grozi właśnie w obecnej chwili. Wybuch rewolty wojskowej w Tokjo jest najoczywiściej natychmiastową reakcją japońskiego instynktu samozachowawczego na sojusz francusko-sowiecki i jego potencjalne następstwa. Narodowa Japonja, wierząca w swoją misję światową, domaga się aktywizacji polityki swego rządu. Jako rozgrywka wewnętrzna, rewolta ta jest starciem pomiędzy stronnictwem militarnem, dążącem do szybkiej realizacji słynnego memorjału Tanaki, a stronnictwem rządzącem, powstałem z sojuszu kół liberalnych i wielkiej finansjery, a przeciwnem gwałtownej ekspanzji militarnej państwa „Wschodzącego Słońca". Na zewnątrz jednak rewolta ta jest oznaką doniosłych przemian w polityce japońskiej, a może zbliżających się nagłych decyzyj. Być może nawet, że wypadki te oznaczają coś więcej jeszcze, narazie jednak zatrzymamy przy sobie tę, zbyt pochopną może hypotezę.

Podział ludzkości na dwa wrogie bloki przyśpiesza się. Nierozwiązany problemat zwichniętej równowagi moralnej Europy, problemat: faszyzm-komunizm, oznacza nie co innego, jak bliski wybuch nowej wojny światowej. Pisaliśmy w numerach poprzednich, że tylko Polska mogłaby zażegnać tę katastrofę, zagrażającą doszczętnem zniszczeniem samego państwa polskiego, balansującego między Scyllą a Charybdą. Czy Polska wystąpi z tą wielką inicjatywą? Podjęte ostatnio podróże polityczne min. Becka zdają się świadczyć na korzyść takiego przypuszczenia. Mówi się, że polski minister spraw zagranicznych zamierza, wspólnie z Brukselą, podjąć intenzywną akcję pośrednictwa między dwu wrogiemi blokami. Pisze się też o podróży do Belgradu, która oby doszła do skutku, bo zaniedbanie polityki słowiańskiej i spraw basenu naddunajskiego jest kardynalnym błędem naszej polityki, pozwoliło bowiem Sowietom wedrzeć się na niezajęte przez Polskę miejsce medjatorskie i kierownicze w tej okolicy Europy. Sądzimy jednak, że takie pośrednictwo Polski może być owocne tylko wtedy, gdy stworzy ona i wysunie własny plan organizacji Europy.

Teza Dmowskiego, że Polska wygrywa na antagonizmie Niemiec i Rosji, jest prawdziwą; sami stawiamy ją od lat jako aksjomat, z tem zastrzeżeniem, że zamiast Niemiec i Rosji, powiadamy: faszyzm-komunizm. Tkwi w tem zasadnicza różnica: nie jest to już zwykły konflikt dwu imperjalizmów, lecz wojna na śmierć i życie dwu idej, z których każda, jeśli zwycięży, ogarnie i Polskę. W tym stanie rzeczy nie wystarcza czekać na rezultaty tego sporu, lecz trzeba działać. Z bolszewizmem sprzymierzyć się nie możemy; byłaby to zbrodnia historyczna, dyskredytująca Polskę na zawsze w obliczu Słowiańszczyzny i narodów uciśnionych Eurazji. Ale i pójście z Niemcami na Ukrainę byłoby przedsięwzięciem piekielnie ryzykownem. Jedyne więc co nam pozostaje, to *stworzyć własną ideję i konstrukcję moralno-polityczną nadrzędną*, w której ramach pomieściłyby się i zrównoważyły wszystkie elementy dynamiczne Europy współczesnej.

Oto jedyna, godna majestatu odrodzonej Polski, odpowiedź na ratyfikację paktu francusko-sowieckiego, odpowiedź polskiego honoru narodowego i polskiej racji stanu.

Chrystus czy Antychryst?

(Na marginesie książki Bierdiajewa o komuniźmie, II)

I. Marksizm

Cechy.

Bierdiajew daje taką interpretację genetyczną marksizmu: Jest to jakby nowa teorja „grzechu pierworodnego". Ludzkość żyje pod rzeczywistem panowaniem zła, którem jest *zło społeczne*. Idea religijna zła, jako odpadnięcia ludzkości od Boga przez upadek moralny, jest kłamstwem. Kłamstwem jest również cel hyperfizyczny duszy ludzkiej, koncepcja odrodzenia duchowego człowieka, kulminująca w idei nieśmiertelności osobowej poza grobem. Rzeczywistością jest tylko „realny" ziemski byt człowieka, jedyne dobro jednostek i społeczności. Idea rzeczywistości pozaziemskiej stworzona została poto, by zasłonić przed ludźmi tę jedyną realność i uśpić tym sposobem masy pracujące. Cała historja jest tedy kłamliwą nadbudową, piętrzeniem fikcyj, mających uprawnić i ustabilizować na wieki ten system wyzysku i ucisku słabej większości przez silną mniejszość, dzierżącą w rękach aparat władzy.

Marks to „mesjasz", który demaskuje to wszechobecne kłamstwo, sięgające korzeni historycznego bytowania ludzkości; przynosi on tedy rewelację prawdy absolutnej. Jedynem źródłem wartości, twórcą wartości, motorem postępu jest praca mas społecznie upośledzonych, na których pasorzytują warstwy inne. Wszystkie klasy społeczne są tedy skażone „grzechem pierworodnym" wyzysku. Wolny od tego grzechu jest tylko proletarjat, który nie uciskał nigdy, a zawsze podlegał uciskowi. Ta „niewinność" historyczna, utrzymująca proletarjat w boskiej niewiedzy, poza sferą kłamstwa i krzywdy, predestynuje go do roli zbiorowego mesjasza; powołany on jest do objawienia światu prawdy, wyzwolenia uciśnionych, zlikwidowania wszystkich kłamliwych fikcyj i stworzenia nowej ludzkości.

Implikacje takiego założenia są oczywiste: Trzeba zniszczyć te kreacje historji, które zasłaniają „prawdę" o absolutnej doczesności (religja, kościół), i usztywniają system wyzysku (państwo, prawo, własność, moralność czysta, autorytet transcendentny władzy), a nawet te, które pozornie są tylko nadbudową kulturalną, w istocie jednak ukształtowały się w środowisku fałszu społecznego (filozofja, nauka autonomiczna, sztuka i t. d.). Trzeba oprzeć życie na bazie materjalizmu ekonomicznego, jako realności jedynej. Trzeba wyjaśnić proces genetyczny dziejów, jako odcisk i rezultat walki naturalnej między światem uciskanych a światem zorganizowanego wyzysku. Trzeba doprowadzić do końca ten proces, przezwyciężając wreszcie samą jego wewnętrzną dialektykę i ustanawiając społeczeństwo bezklasowe, jako funkcję nowej ludzkości: proletarjatu, będącego wielkością i wartością ponadhistoryczną.

Nowa ta społeczność, wyłoniona jako „prawda absolutna" z poza jej wszystkich kłamliwych epifenomenów historycznych, powróci niejako do samej siebie i do żywiołu stającej się rzeczywistości, którą jest materja uspołeczniona, kolektyw zorganizowanej, samorządnej produkcji i konsumpcji. Tylko taka społeczność może urzeczywistnić gospodarkę planową i „raj ziemski" dobrobytu powszechnego, dzięki zawładnięciu wszystkiemi warsztatami produkcji i całą instrumentacją techniki nowoczesnej. Wszystko, co powstało poza obrębem tak pojętego problematu historji, winno być zniweczone doszczętnie, jako nieistotne dla proletarjatu i jego zadań ekonomicznych.

Systematyzacja.

Otóż spróbujmy usystematyzować, przy pomocy metod filozofji absolutnej, rozwój genetyczny nakreślonej tak przez Bierdiajewa problematyki marksizmu.

Jeżeli elementem podstawowym tej specyficznej rzeczywistości jest *antychrystjanizm*, czyli zaprzeczenie zasady duchowej, ponad-doczesnej, oraz wysunięcie własnej, absolutnie przeciwstawnej tezy o nienawiści twórczej pokrzywdzonych do uprzywilejowanych, to elementem biernym, bytowym tej rzeczywistości staje się *ekonomizm*, jako wyłączność celów fizycznych ludzkości, zaś jej elementem czynnym, wiednym: *posłannictwo proletarjatu*, jako objawiciela i realizatora tej „prawdy absolutnej". Skolei, złączenie idei antychrystjanicznej z ekonomizmem, ustanowi *prometeizm techniczny*, jako powszechny byt tej nowej rzeczywistości (t. zw. „budownictwo socjalistyczne", cel gospodarki zorganizowanej), zaś złączenie tej podstawowej idei z posłannictwem proletarjatu wykrystalizuje teorję *walki klas*, jako formy i metody tego posłannictwa, w związku z oporem, jaki napotyka ono w świecie dotychczasowym, rządzonym przez zorganizowany chrystjanizm. Te najbardziej biegunowe elementy marksizmu będą miały oczywiście tendencję do wzajemnego zbliżenia się i upodobnienia, dzięki zawartej w obydwu idei antychrystjanicznej; powstaną stąd nowe determinacje marksizmu, o charakterze przejściowym, ukazujące historję ludzkości z jednej strony, a jej zadania ponaddziejowe z drugiej strony, w aspekcie zupełnie odmiennym od tego, który przyniósł nam chrystjanizm. I tak: prometeizm techniczny, pojęty jako funkcja walki klas, zrodzi koncepcję *materjalizmu dziejowego*, przedstawiającą proces historycznego stawania się jako postęp materji uspołecznionej, perfekcjonizm narzędzia produkcji, przesuwający punkt ciężkości na coraz to nowe warstwy; decydujący jest tutaj wpływ narzędzia na psychikę ludzką i na przemiany strukturalne w społeczeństwie, jako organizacji wytwórczej, wszystko inne jest tylko odzwierciedleniem i epifenomenem tej sprawy zasadniczej w świadomościach jednostek i grup socjalnych. Walka klas znowuż, pojęta jako funkcja prometeizmu technicznego, da podstawę genetyczną *djalektyce materjalistycznej*, której doniosłość i dogmatyczna fundamentalność dla socjalkomunizmu została tak konsekwentnie wyolbrzymiona w systemie markso-leninowskim; heglowski rytm djalektyczny (teza — antyteza — synteza) jest tu zabsolutyzowany jako „ruch" automatyczny i niezniszczalny bezosobowego rozumu powszechnego, ruch mający cel sam w sobie, i nie potrzebujący żadnego warunku wyższego, z tem zastrzeżeniem, że jest to ruch nie w jakiejś abstrakcyjnej próżni, lecz wewnątrz dynamicznego stawania się proletarjatu, jako materji, dochodzącej djalektycznie do samopoznania się i samoowładnięcia, „materji uspołecznionej" [1]).

Otrzymujemy w ten sposób siedm elementarnych determinacyj marksizmu. Ale z połączeń jego elementów przeciwstawnych powstaną dalsze określenia, systematyzujące definitywnie tę monstrualną kompozycję mózgu, zatrutego nienawiścią do chrystjanizmu. Jeżeli mianowicie połączymy ekonomizm marksowski z ideą posłannictwa proletarjatu, w ten sposób, że idea ta wysunie się na plan pierwszy, powstanie stąd koncepcja *społeczeństwa bezklasowego*, czyli proletarjatu, stwarzającego ludzkość prawdziwą, po zlikwidowaniu różnorodności klas społecznych i walki, która z różnorodności tej wynika. Jeżeli znowuż zrobimy kombinację odwrotną, kładąc nacisk w tem połączeniu na ekonomizm, powstanie koncepcja swoistego *„raju ziemskiego"* ekonomiki planowanej, obdzielającej wszystkich podług ich pracy i w równej mierze. Harmonijny zbieg obydwu tych elementów: ekonomizmu i posłannictwa proletarjatu, ustanowi owo monstrum samowystarczalne, niszczące wszystko, co znajduje się poza jego obrębem, a więc *nihilizm bezwzględny*, ideję zracjonalizowaną „nicości", opartą na odwartościowaniu, zaprzeczeniu i zlikwidowaniu wszystkich kreacyj historji i kultury, jako powstałych poza celem ekonomicznym i misją indywidualną proletarjatu. Wreszcie utożsamienie dwu najdalszych biegunów marksizmu: prometeizmu technicznego i walki klas, da jako rezultat końcowy *ludzkość bez Boga*, czyli rzeczywiste „zrzeszenie kakodemoniczne" (o którem pisze Wroński w „Apodyktyce"), przeczuwane oddawna pod postacią alegoryczną Antychrysta. Pojęcie to finalne ludzkości bez Boga mieści w sobie z jednej strony maksimum prometeizmu technicznego: wolne kształtowanie świata przez MASZYNĘ, będącą własnym, autonomicznym tworem ludzkości, zaś z drugiej strony kulminacyjną konsekwencję idei walki klas: wypowiedzenie bezwzględnej wojny społeczności boskiej, t. zn. Bogu i tym istotom, które uczestniczyć chcą w dziele Bożem tworzenia wszechświata.

Idąc za strukturami technji w Prawie Stworzenia Hoene-Wrońskiego, możnaby jeszcze uzupełnić powyższą systematyzację marksizmu zapomocą narzędzi, prawideł powszechnych i problematów ostatecznych, jakie on implikuje; poprzestaniemy tu jednak na wskazaniu, że spełnienie techniczne „ideału" ludzkości bez Boga, daje, jako Prawo Najwyższe marksizmu, ideję *rewolucji powszechnej i permanentnej*, prawdziwego „buntu nieustającego" przeciwko porządkowi przed-ustanowionemu. Tylko w tej idei nadrzędnej może mieć swoje ugruntowanie osławiony mit rewolucji światowej, należący do repertuaru zasadniczych środków i haseł, jakiemi socjalizm podbija i mobilizuje psychikę mas.

Krytyka.

Skąd się wziął marksizm? Bierdiajew upraszcza zagadnienie, odpowiadając, że z zaprzeczenia chrystjanizmu i jego zasady duchowej. Prawda, że niespełnienie chrystjanizmu w życiu społecznem, stworzyło warunki pomyślne do rozprzestrzenienia się tej idei. Lecz jak powstała sama idea? Nie wytrysła przecież, jak Minerwa z głowy Jowisza. Formalizm przeciwieństwa djalektycznego nie tłomaczy jeszcze niczego. Aby odtajemniczyć sam moment narodzin marksizmu, trzeba uwzględnić szereg czynników i okoliczności sprzyjających: 1) atmosferę i warunki specyficzne epoki, 2) antycypacje ideowe, które przygotowały grunt, 3) sytuację ekonomiczną i 4) prądy duchowe (koncepcje teoretyczne w sferze filozofji i nauki), panujące w tym okresie.

Epokę współczesną charakteryzuje wyłamanie się świadomości ludzkiej z ram rzeczywistości heteronomicznej, „gotowej". Człowiek rozpoznał swą samorzutność, uzdolniającą go do swobodnej przemiany otaczającego świata. Od nieruchomej wizji kosmosu odwiecznego przeszliśmy do koncepcji dynamiczno-ewolucyjnej. Świat rozwija się wciąż, niema w nim nic gotowego, poddaje on się woli ludzkiej. Przyroda i historja mogą być w równej mierze naszem dziełem. Idea *potencjalności* zagórowała. Ten moment samopoznania się woli twórczej, przy równoczesnym braku jakiegoś celu powszechnego, pojętego jako zadanie dla woli, sprzyjał wytworzeniu idei jakiejkolwiek reformatorskiego prometeizmu. Dlaczego właśnie marksizm stał się taką ideą?

Otóż przyszedł on najwcześniej i był łatwy do przeistoczenia w truizm socjalny, w hasło popularne. Jego antycypacją ideową był francuski socjalizm utopijny, a ten znów przygotowany był przez doktryny mistycyzmu socjalnego, kultywowane w lożach związków tajnych już przed rewolucją francuską[2]). Z drugiej strony t. zw. „rewolucja przemysłowa", rozwój wielkiego kapitału produkcyjnego i powstanie — w związku z tym rozwojem — klasy nowej *proletarjatu fabrycznego*, dało asumpt do zabarwienia tej koncepcji ekonomizmem materjalistycznym i „mesjanizmem" proletarjackim. Wreszcie rozwój nauk przyrodniczych i związanego z niemi technicyzmu, oraz nowe teorje spekulatywne rzeczywistości, powstałe jako reakcja przeciwko idealizmowi i transcendentyzmowi niemieckich postkantystów, wpłynęły na ostateczne ukształtowanie się tej „doktryny". Mam na myśli przedewszystkiem prąd pozytywistyczny, kulminujący w nowożytnym materjalizmie mechanistycznym, dalej różne postacie ewolucjonizmu, wreszcie pragmatyzm (w sferze woli) i dynamizm genetyczny, którego najpełniejszy wyraz znajdujemy później u Bergsona. Echa ewolucjonizmu socjologicznego widzimy w marksizmie w idei bezosobowego kolektywu społecznego, który determinuje jednostki, czyniąc je bez reszty *funkcją* „świadomości klasowej", środowiska socjalnego.

Dalszy rozwój koncepcji marksowskiej (prądy reformistyczne, syndykalizm i t. d.) krzyżuje się dziwnie z bergsonizmem w interpretacji sorelowskiej. Sorel, idąc za Bergsonem, przyjmuje: 1) absolutną zależność umysłu od działalności, aktywności ludzkiej, 2) znane rozróżnienie dwu dróg: instynktu i umysłu, oraz ich postulowanego utożsamienia w *intuicji* genetycznej. Ma to niezmiernie doniosłe skutki dla filozoficznego uzasadnienia możliwości „posłannictwa proletarjatu". Skoro działalność, produkcyjność ludzka jest czemś pierwotnem i nadrzędnem, a umysł jest tylko funkcją pomocniczą tej działalności, jako narzędzie uniwersalne pracy i zarazem zdolność konstruowania narzędzi (techniki), kształtujących materję dla potrzeb konsumpcyjnych ludzkości, to warstwa intellektualna, z całą jej „kulturalną nadbudową", jest tylko funkcją warstwy wytwórczej, świata pracy, proletarjatu (on bowiem reprezentuje ów żywioł nadrzędny *działalności)*.

Przyjmując następnie podział osobowości na „ja zewnętrzne" i „ja wewnętrzne", przeprowadzony w „nowej metafizyce" Bergsona, wnioskuje Sorel, że proletarjat (i życie ekonomiczne ludzkości), to właśnie „ja wewnętrzne" stającej się historji, gdyż jest on tą rzeczywistą twórczością, życiem samostwarzającem się w rdzeniu płynnego, dynamicznego czasu. Jest to oczywiście błędna interpretacja elementów samegoż bergsonizmu. idąc za Bergsonem, trzeba przyjąć, że warstwie intelektualnej, kulturotwórczej, odpowiada w jego klasyfikacji *umysł*, zaś warstwie wytwórczo-ekonomicznej *instynkt*, jako „wiedność bezwiedna" biologicznego utrzymania się w bycie. Intuicji, jako tożsamości umysłu i instynktu, odpowiadałby w tym schemacie jakiś nowy typ świadomości i nowa warstwa społeczna, jeszcze nie istniejąca, a nadrzędna, nigdy zaś proletarjat. Ten sam błąd popełnia potem Brzozowski (czyt. moją „Metafizykę pracy i życia", str. 52, rozdz. p t. „Krytyka schematu: myśl-praca"). Socjalizm chce odwrócić role: przedtem praca odgrywała rolę służebną w stosunku do myśli, obecnie zaś myśl i warstwa intelektualna, jako obracająca się w sferze fikcyj pomocniczych umysłu i w próżni bezdziejowej, ma stać się służebnicą pracy i proletarjatu, jako rzeczywistego, żywego podmiotu historji; na tem odwróceniu ról ma polegać owo „zjednoczenie teorji z praktyką", czyli odwartościowanie czystej myśli teoretycznej.

Ale Brzozowski przezwycięża ten błąd w swej filozofji pracy, w każdym zaś razie otwiera furtkę wyjścia z tego błędnego koła. Odróżnia on porządek fizyczny przyrody od porządku moralnego historji, czego nie umie dokonać ani marksowski materjalizm dziejowy, ani witalizm ewolucyjny Bergsona. Dla Brzozowskiego *przyroda* jest to zdolność woli do samozakładania się w bycie, czyli do wytwarzania sobie swego Nie-Ja, środowiska kosmicznego, owej fichteańskiej „materji naszych czynów", zachowującej wierny odcisk naszej działalności. Warunkiem tak pojętej przyrody jest praca. Praca, jako działalność wytwórcza pierwotna i nadrzędna, jest źródłem wszelkiego *logizmu*, czyli rozłamywania się świata na kategorje umysłu (rozsądek) i intuicje instynktu (zmysłowość). Ale te determinacje, sprowadzalne genetycznie do pracy, odnoszą się tylko do *przedmiotu absolutnego wszechświata*, jego bytu; ponad niemi ostaje się zawsze czynnik wyższy: akt twórczy, hyperlogizm (Brzozowski zwie go aktem alfa = wynalazczość absolutna i samorzutna), dzięki któremu człowiek i ludzkość stanowią *podmiot absolutny wszechświata:* samostwarzające się Ja bezwzględne, wiedzę samą w sobie. Praca jest więc łącznikiem historji z przyrodą, potencją naszą tworzenia i kształtowania świata poza nami, lecz nie samym warunkiem historji; historja to porządek wyższy i odmienny, w którym idzie o samopoznanie się i ujęcie w sobie owego aktu twórczego, czyli o *samostworzenie się człowieka i ludzkości*, najpełniej osiągalne w *filozofji*. Celem historji nie jest tedy autohypostaza pracy, czyli stworzenie sobie przez pracę własnego, absolutnego środowiska kosmicznego (prometeizm twórczy techniki), — lecz autohypostaza aktu stwórczego, Logosu, Słowa, które czyni nas istotami hyperfizycznemi, nieśmiertelnemi, „na obraz i podobieństwo Boże". Konsekwentnie też Brzozowski przejść musiał stopniowo od wizji marksowskiej świata do wizji chrystjanicznej, dosięgającej najwyższych pięter problematyki *historji;* jak wiadomo, skończył on na głęboko przetrawionym katolicyzmie.

Wroński formułuje jasno tę prawdę: Praca i życie ekonomiczne jest to *przyroda* historji, zaś wiedza, myśl samostwórcza, jest to *wolność* ludzka w historji; praca to żywioł *względności*, natomiast wiedza, w refleksji na samą siebie, to władza odkrycia (stworzenia) *absolutu*. Marksizm jest ślepy na te rozróżnienia; nie rozumie on wogóle problematu historji. Stąd płynie jego awersja i nienawiść do wszystkich jej kreacyj, które uważa on za fikcję, nadbudowę, kłamstwo społeczne i wogóle za zamach na pracę (proletarjat). Marksizm jest tedy nihilizmem bezwzględnym w stosunku do historji; chce on sprowadzić ludzkość spowrotem na poziom przyrody, co postuluje koniecznie *upadek moralny człowieka*. Praca i jej podmiot bezosobowy: proletarjat, to dla Marksa „causa sui", absolut, rzecz sama w sobie, dalej już niesprowadzalna. W tej wyłączności i absolutyzacji stanowi ona jakby nagie *indywiduum metafizyczne* ludzkości, oderwane od wszelkiej powszechności rozumu (Logosu samo- i dlasobnego ludzkości). Otóż, gdy indywiduum absolutne wyłamuje się z ram (praw) powszechności, jest to — podług Wrońskiego — *zło względne;* lecz gdy staje się ono aktywnem, gdy wyrusza przeciwko powszechności, a nawet czyni zamach na nią, usiłując ją zniszczyć, jest to już *zło absolutne*.

Mamy tu — excusez le mot — zarys prawdziwej *kryminologji metafizycznej*. Przestępstwo zwykłe to, w socjologji prof. Znanieckiego, działalność t. zw. „podnormalnych zboczeńców", wyłamujących się z systemu uniwersalnego wartości kulturalnych: byłaby to jakby indywidualizacja Zła. Wyłamanie się proletarjatu z powszechnego systemu wartości kulturalnych, stworzonych przez historję, byłoby natomiast już uniwersalizają Zła; jego określenia metafizyczne byłyby następujące: 1) uczestnictwo w stworzeniu świata przez *zniszczenie*, 2) zło-rództwo (Cacogénie), czyli puszczenie w ruch nowej rzeczywistości (antychrystjanizm), która rozwijając się na mocy własnej logiki i djalektyki ewolucyjnej, tworzy już nieuchronnie — podług niezłomnej prawidłowości Prawa Stworzenia — dalsze swoje człony metafizyczne (n. p. hitleryzm).

II. Ateizm rosyjski

Cechy.

Aby wyjaśnić, dlaczego właśnie Rosja przyjęła i urzeczywistniła marksowski anty-chrystjanizm, Bierdiajew podejmuje analizę duszy rosyjskiej, stwierdzając, że najdziwniejszym jej fenomenem jest *bezbożnictwo rosyjskie*, kontrastujące i graniczące zarazem z najgłębszą warstwą rosyjskiego uczucia religijnego. Natężenie świadomości religijnej było i jest w Rosji wyższe, niż gdziekolwiek indziej. Religijność rosyjska miała zawsze tendencję do przekraczania sfery immanencji, była nieprzemożoną tęsknotą do owego „królestwa nie z tego świata", które zwiastował Chrystus. Znamiennym był dla niej rys eschatologiczny; stąd to rozmiłowanie się w Apokalipsie, w problematyce „czasów ostatecznych".

Postawa eschatologiczna nie była w Rosji właściwością „szczytów społecznych", warstwy intelektualnej, sięgającej świadomie — za pośrednictwem filozofji czy teologji — do najwyższych pryncypjów bytu, lecz pierwotną, spontaniczną właściwością szerokich mas ludowych. W masach też przejawiło się naprzód owo specyficznie rosyjskie *„przeczucie Antychrysta"*. Z irracjonalnej obawy przed „księciem tego świata" wyrosła negacja ludowa państwa i kościoła oficjalnego, ów ruch przeciwko reformie greckiej i patrjarsze Nikonowi z jednej strony, a przeciw „antychrystowi": Piotrowi Wielkiemu z drugiej strony[3]). Elementy sekciarskie, opierające się na tej negacji, skupiały się jednocześnie coraz bardziej wokół idei pozytywnej: rosyjskiego mesjanizmu plemiennego, sformułowanego w doktrynie braciszka zakonnego Philotheosa (posłannictwo Moskwy, jako „III-go Rzymu"). Głosiła ona, że tylko w narodzie rosyjskim („bogonoścy") zachowała się prawdziwa nauka Chrystusa, zaś wszystko inne, to domena Antychrysta; tu źródło nienawiści do „zgniłego Zachodu" i kościoła rzymskiego, a także źródło aktywności sekciarskiej, walczącej z produktami rzekomego antychrystyzmu.

W XIX-tym wieku te nastroje Schyzmy i Apokalipsy opanowały i inteligencję, która, odsunięta przez carat od bezpośredniej pracy społeczno-politycznej, zawieszona w bezdziejowej próżni, rozwinęła gorączkową autorefleksję, dysputy pryncypjalne, rojenia o nowej rzeczywistości ponadhistorycznej. W świadomości tej warstwy intelektualnej, skazanej na przymusową bezczynność pojawiła się skrajna polaryzacja napięć duchowych (ambiwalencja), balansowanie w próżni od nicości do wszystkości, od demonizmu do anielstwa i ascetyzmu, od dobra do zła absolutnego, od zwierzęcia do Boga. Anarchizm teoretyczny, ekstremizm, bunt przeciw powolności historji, żądza raptownego skoku w absolut, aspiracje wszechświatowe, dążność do absolutnej sprawiedliwości, oczekiwanie katastrofy apokaliptycznej, oto cechy znamienne umysłowości rosyjskiej w tym okresie.

Zrazu nastroje te wyraziły się w antynomji dwu postaw zasadniczych: idealizowania starej Rosji przedpiotrowej („sławianofilstwo"), lub szukania zbawienia w kulturze zachodniej, zdolnej zapełnić pustkę duchową i oczyścić grzechy caratu („zapadniczestwo"). Następnie przyszło zlanie się świadomości inteligenckiej z dążeniami mesjanicznemi mas ludowych. Inteligencja „odnalazła siebie" w ludzie, w realnem środowisku socjalnem, za którego cierpienia poczuła się odpowiedzialną. Wszystkie jej tęsknoty i porywy posiadły teraz objekt widomy, i pojęły go jako swe absolutne zadanie życiowe. Z przeniesienia nastrojów religijno- metafizycznych w sferę areligijną struktury socjalnej, powstał *bunt przeciw cierpieniu tego świata*, spowodowanemu przez złe urządzenia i instytucje istniejące. Błyskawicznie przerzuciła się inteligencja rosyjska od spraw pozaziemskich duszy do ziemskiej sfery krzywd społecznych, których naprawienie miało ją odkupić. Tu geneza socjalizmu rosyjskiego, który — jak stwierdza Dostojewski — był przedewszystkiem zagadnieniem religijnem.

Ze współczucia dla niedoli ludzkiej narodził się skolei bunt przeciw Bogu i problemom indywidualnym osobowości ludzkiej. Bóg jest winien, ponieważ stworzył cierpienie; z drugiej strony człowiek indywidualny nie ma prawa myśleć o własnem zbawieniu, dopóki nie usunie zła społecznego. Oto droga duchowa Bielińskiego, ojca rosyjskiego nihilizmu: zaprzeczył on najpierw idealizm Hegla, kulminujący w doktrynie ducha absolutnego („wszystko, co rozumne, jest rzeczywiste, wszystko co rzeczywiste, jest rozumne"), w imię osobowości ludzkiej, poczem skolei zaprzeczył jednostkę w imię kolektywu. Trzeba zbudować nowy świat bez cierpień, ale i bez Boga, winowajcy cierpienia (Dobroljubow). I konsekwentnie: luksusem jest wszystko, co nie prowadzi do usunięcia cierpienia warstw uciśnionych, luksusem tedy jest kultura i jej hypostazy: religja, sztuka, mistyka, metafizyka (Czernyszewski, Pisarew). Mamy tu zniszczenie moralności absolutnej w imię utylitaryzmu społecznego; zniszczenie myśli czystej w imię poświęcenia się filozofów akcji uświadamiania mas (złączenie teorji z praktyką!); zaprzeczenie człowieczeństwa u wszystkich, którzy nie walczą o wyzwolenie ludu (tu już geneza „liszeństwa"!); zaprzeczenie osobowości w imię bezosobowego kolektywu; wreszcie odrzucenie celowości nadprzyrodzonej życia, czyli zasady chrystjanicznej, w imię materjalistycznej eschatologji socjalnej (antychrystjanizm)[4]).

Podłoże duchowe tego ateistycznego nihilizmu stanowi — zdaniem Bierdiajewa — „irracjonalne" duszy rosyjskiej: ortodoksja sekciarska, w połączeniu z utratą wiary w Boga i teocentryczną kulturę. Dwa są aksjomaty tej postawy: a) kultura nie da się ulepszyć, b) kultura jest obcą (heterogeniczną?) duszy ludu. Charakterystyczną jest dla Rosji nie antynomja nauki i wiary, lecz antynomja chrystjanizmu i ponurej rzeczywistości socjalnej. (Ja dodam tu jedną ważną uwagę: nihilizm rosyjski jest właśnie tym etapem rozwojowym rosyjskiego ateizmu, który zahacza bezpośrednio o marksizm elementarny, wyrosły z idei wyzysku ludu, jako „grzechu pierworodnego" ludzkości).

Ale nie tu kres rozwoju rosyjskiego bezbożnictwa. Z chwilą, gdy inteligencja spotyka się i przenika z ludem, powstaje z tej interpenetracji nowy typ ateizmu: Bierdiajew zwie go ateizmem walczącym, „atheismus militans" (w przeciwieństwie do ateizmu cierpiętniczego). Z połączenia warstw wyższych z ludem powstają dwie kategorje bojowników: a) synowie szlachty, których motywem jest pokuta za swe pochodzenie, samoofiara, b) synowie warstw wydziedziczonych, których motywem jest resentyment, nienawiść i wściekłość przeciw istniejącemu porządkowi. U pierwszych działa namiętność neoficka, szał burzycielski („mirowoj pożar razdujem"); trzeba zniszczyć „królestwo tego świata" aż do korzeni, a nowe życie powstanie na gruzach (Bakunin). Drudzy wnoszą wiarę w rzeczywisty czyn mas proletarjackich, ideję konkretną rewolucji socjalnej, buntu przeciw klasom posiadającym i porządkowi, który ich broni.

Wreszcie zwycięstwo rewolucji tworzy nowy, organizatorski typ ateizmu, w którym wyraźnie już bierze górę pierwiastek marksowskiego aktywizmu praktycznego. Ale — jak słusznie zauważa Bierdiajew — próba zwycięstwa jest trudniejsza, niż próba walki. Dyktatura „proletarjatu - mesjasza", zamiast usunąć ze świata cierpienie, stabilizuje je w ustroju „gwałtu zorganizowanego". Decydującym motywem staje się resentyment. odwet okrutny na religji i warstwach wyższych, dawnych instytucjach ucisku. Idea odwetu wyznacza „generalną linję" rozwojową zwycięskiego ateizmu. Prowadzi to do katastrofy moralnej, do wyzwolenia w duszach sił demonicznych, nieludzkich. Z syntezy marksowskiego proletaryzmu i rosyjskiego ateizmu powstaje produkt nowy: markso-leninizm, t. zn. czysty komunizm, taki, jaki usiłowano zrealizować w ostatniem dziesięcioleciu.

Zaprzeczenie Boga, jako wartości transcendentnej i absolutnej, musiało mieć jako skutek *absolutyzację względnego* Stworzono „fałszywych bogów", całą tę idolatrję materjalistyczną, kulminującą w ubóstwieniu maszyny. Jednocześnie komunizm, wykorzeniając ideje religijne, ogłosił się sam nową religją. Istnieje przepaść między socjalizmem naukowym (marksizmem), a obecnym komunizmem dogmatycznym. Ateizm komunistyczny różni się gruntownie od „wolnomyślicielstwa", wywodzącego się z lóż masońskich i z rewolucji francuskiej; tam wykluczono zasadę boską z polityki, zamykając religję w sferze prywatności, tu zaś wykluczono ją i z religji. Religja nie jest sprawą prywatną, lecz społeczną, powszechną — powiada komunizm; nie da się jej wytrzebić. trzeba więc uczynić sam ateizm rewolucyjny religją. Tak powstaje absolutny, kosmiczny ateizm, ustanawiający *odwrotność zasady boskiej*, religja ateistyczna, której Sądem Ostatecznym jest rewolucja powszechna, a Nowem Jeruzalem — społeczność przeciwboska, istniejąca dla walki z Bogiem.

C. d. n. *Jerzy Braun.*

---

1) Jest to przeobrażenie triady heglowskiej w jakąś maszynerję kosmiczną, w jakieś zuniwersalizowane „narzędzie produkcji"; znamienne to dla psychiki, urzeczonej fenomenologją środowiska fabrycznego, światem maszyny i jej wytworów.

2) Patrz: Hoene-Wroński „Cent pages", str. 91, rozwój mistyczny francuskiej „zgrai tajemniczej", ugruntowanej na fizjokratycznych (Quesnay, Turgot, saint-simoniści, fourrieryści) i teokratycznych (Saint-Martin, de Maistre, federaliści, komuniści) systemach socjalnych.

3) Masowe auto-da-fe raskolników było protestem zwolenników „królestwa nie z tego świata", buntujących się przeciw złu, uosobionemu we władzy państwowej, reprezentującej królestwo doczesności; bez-popowstwo, starowiercy, to znowuż bunt przeciwko oficjalnej hierarchji kościelnej, uzależnionej również od królestwa doczesności, władzy państwowej.

4) Bierdiajew robi tu słuszną uwagę, że nihiliści rosyjscy nie pojęli nic z metafizycznej istoty cierpienia (np. męka Chrystusa), a co gorsza: pomieszali zło z cierpieniem. Istotnie, cierpienie to conajwyżej *skutek* Zła, nigdy zaś zło samo, które jest czynnem, świadomem samozniszczeniem.

Marks w teatrze?

Ukazała się broszurka Zygmunta Toneckiego p. t. „Architektura i technika teatralna w inscenizacji współczesnej[1]) — którą powitałem z radością i uznaniem, na tle beznadziejnie ubogiej naszej literatury teatralnej; cieszyć się również wypadało, że autor zapowiedział dalszą obszerniejszą pracę p. t.: „Drogi inscenizacji współczesnej".

Skoro jednak wydana broszurka nie jest tylko objektywnym referatem o pewnych wydarzeniach teatru, lecz sprawy te *kwalifikuje* na tle własnej koncepcji teatru, — należy poglądy autora rozpatrzeć, a tem więcej, że jest on wykładowcą w Państwowym Instytucie Teatralnym, z czego prosty wniosek, że jego poglądy i zasady są oficjalnie do wierzenia podawane uczniom tegoż Instytutu — przyszłym reżyserom teatrów polskich.

Autor ułatwia nam zadanie, gdyż na czele swej rozprawy stawia dwie tezy bardzo zasadnicze, a mianowicie:

I. teza: *Formy architektury teatralnej są zawsze wyrazem stosunków społecznych danej epoki, oraz postępów techniki.*

II. teza: Podkreśla zależność twórczości aktorskiej od architektury teatralnej i stwierdza, że *twórczość aktorska jest poniekąd funkcją sceny.*

Obie te tezy są wyraźnie wsparte o zasadę *materjalizmu historycznego* i jakkolwiek ta niedwuznaczna deklaracja ideowa profesora Toneckiego wydaje się nam trochę niespodziana, — nie wyciągajmy zbyt pochopnie wniosków i patrzmy, co dalej autor do wierzenia podaje.

Góra rodzi mysz — czy mysz rodzi górę?

Popierając tezę II-gą powołuje się autor na historję teatru i podkreśla, że zależność funkcjonalna aktora od architektury teatru jest wyraźna i zdecydowana, gdyż:

w starożytności: aktor panował w przestrzeni —

w średniowieczu: został zamknięty pod ostrołukiem katedry —

w teatrze „pudełkowym"[2]) został jeszcze więcej ograniczony — a przedstawienie stało się kameralne.

O ile się nie mylę, autor chciał tu wyrazić pogląd, że opisany rozwój techniczny teatru szedł od sceny przestrzennej, ku ograniczonej, zamkniętej. Gdybyśmy się na to zgodzili — to brakowałoby tu jeszcze objaśnienia (koniecznego dla udowodnienia funkcjonalnej zależności aktora), — *jak zmieniała się ta twórczość aktorska* w zależności od opisanych zmian technicznych. Niestety, p. Tonecki tego nam nie mówi wyraźnie.

Powiedzmy więc np. od siebie, że możnaby u aktora greckiego uważać maskę, ekspresyjny kostjum i koturn, za te konsekwencje, które narzuciła mu architektura teatru, za środki pozwalające mu „panować w przestrzeni" — t. zn. uzyskać dostateczną wyrazistość plastyczną przy znacznych odległościach. Ale czy możemy środki te nazwać twórczością aktorską? Ja osobiście uważam je za szczegóły, właśnie należące do techniki teatralnej.

Mam i inne zastrzeżenia. Przypuszczalną, najpierwotniejszą formą „sceny" greckiej było koło taneczno-chóralne wokół ołtarza. I mem zdaniem, twórczość aktorska bynajmniej nie zależała od ukształtowania znanej nam sceny i widowni greckiej, lecz wyłącznie i tylko od źródła powstania teatru, od jego charakteru misteryjno-religijnego, a także literackiego, które tłomaczą nam jedynie i istotnie chóralną formę twórczości aktorskiej, następnie sposób *powstania aktora* i wydzielenia go z chóru, — wreszcie pomnażanie liczby aktorów i t. d.

Jeżeli idzie o średniowieczne misterjum, to muszę zaprzeczyć, jakoby aktor został „zamknięty pod ostrołukiem katedry"—gdyż sama przestrzeń i wysokość tej katedry jest dostatecznie wielka dla poczucia „panowania w przestrzeni" — a niezależnie od tego, misterja przeniosły się przecie później na place przed katedrami, zyskując przestrzeń otwartą i pod tym względem nie wiele różniły się od widowiska antycznego. I tutaj też owa zależność funkcjonalna aktora wydaje mi się wielce wątpliwa. Zaryzykowałbym nawet twierdzenie, że to *aktor wyszedł z katedry,* i tym sposobem stworzył nową formę widowiska. Zapytam jeszcze, dlaczego aktor średniowiecza nie miał maski ani koturnów, jak aktor grecki — skoro warunki techniczne miał podobne, natomiast używał szczegółów inscenizacyjnych: realistycznych, brutalnych w ekspresji?

Co do teatru pudełkowego, trudno szczegółowo polemizować, gdyż historja tego teatru jest zbyt obszerna i rozmaita. Niemniej stwierdzić można, że właśnie w tymże teatrze pudełkowym, twórczość aktora przechodziła najróżniejsze koleje i najświetniejsze przemiany, — a z tezy II. wynikałoby, że właściwie tych zmian być nie powinno, skoro technika sceny się nie zmieniała. Od czasów odrodzenia do dziś— obserwujemy niezaprzeczony, olbrzymi rozwój gry aktorskiej — bynajmniej nie uwarunkowany równoległemi zmianami technicznemi. Podam jeden przykład: znana jest obecnie dążność do coraz większej precyzji w słowie i mimice aktora, wynikająca bezsprzecznie z zaostrzonego smaku widza współczesnego, wykształconego na powiększeniach i zbliżeniach kina. Cóż to ma wspólnego z techniką teatru? Jak objaśnić tezą p. Toneckiego, naturalizm, stylizację w teatrze? Dlaczego „mimos" grecki legitymował się na scenie sążnistym „phallosem"? Czy to wynikało „funkcjonalnie" z architektury sceny?

A imię jego — walka klas

Dla uzasadnienia tezy I. o wyniku form architektury teatralnej z układu stosunków społecznych epoki, twierdzi autor, że teatr grecki był wyrazem charakteru *demokratycznego* epoki, gdyż był przeznaczony dla szerokich mas ludowych[3]). Teatr chrześcijańskiego średniowiecza był — według mnie — także dla szerokich mas (w co chyba nikt wątpić nie może), a bractwa pasyjne możnaby łatwo przyrównać do modnych „kolektywów" teatralnych.

Mam zastrzeżenie co do poglądów autora, że chrześcijaństwo sprowadziło zanik teatru, i że dopiero w jedenastym wieku kościół wznowił teatr, dla *propagandy* religijnej. Po pierwsze — o przedstawieniach kościelnych słyszymy już znacznie wcześniej, niż w jedenastym wieku, po drugie — „propagandą" nazwać można również grecki teatr, po trzecie — „sprowadzenie zaniku teatru" jest wyrażeniem, nie oddającem rzeczywistości. Trzeba bowiem odróżnić *koniec* teatru antycznego, — od *powstania* teatru chrześcijańskiego i tu pamiętać należy i rozróżnić w historji teatru jego *źródła,* od pewnych, wykrystalizowanych już *form.* Jeśli rozpatrujemy np. zjawisko teatru greckiego, jako znaną nam historycznie formę, to wiemy, że źródłem tego teatru były znacznie wcześniejsze religijne misterja, związane z kultem Dionizosa czy Demeter. Między powstaniem kultu (czyli źródła), a powstaniem skrystalizowanej formy teatru greckiego minął chyba duży kawał czasu. Podobnie chrześcijański teatr średniowiecza — miał swe źródło w religijnym kulcie chrześcijańskim (już choćby w mszy św., procesji) i jest rzeczą oczywistą, że forma misterjum jako drugiej skolei historycznie wykształconej formy teatru nie mogła powstać nagle, lecz rozwijała się ze źródła liturgicznego na przestrzeni wieków. Ponadto pamiętać jeszcze trzeba, że teatr antyczny uwiądł w dużym stopniu sam, — tak, że jego koniec nie może być przypisywany wyłącznie chrześcijaństwu.

Teatr odrodzenia miał również podobne źródło, a mianowicie owe jakby zlaicyzowane „procesje" — t. zw. trionfi, — z tą uwagą, że—ponieważ jeszcze żyło misterjum średniowieczne — doszło tem szybciej do wytworzenia nowej formy teatru.

I dodam jeszcze jedno ogniwo z dziedziny, której szkoda, że p . Tonecki nie poruszył: sowieckiego teatru ludowego. Źródłem tego teatru, łaknącego rzeczywistości, były gigantyczne obchody — widowiska pod gołem niebem (zacytuję choćby „Zdobycie pałacu Zimowego") — widowiska, mające wiele pokrewieństwa z kultowemi źródłami teatru antycznego, średniowiecznego, czy renesansowego — boć tu i tam szło o masowe, zbiorowe wzruszenie na tematy powszechne. Z tych źródeł czerpie sowiecki teatr ludowy i taka jest — wydaje mi się — stała mechanika powstawania wielkich epok teatralnych: spontaniczne, kultowe obrzędy, z których wyrastają nowe formy teatru.

Omawiając teatr renesansowy, potępia autor słusznie myśl przewodnią architektury ówczesnej, a mianowicie, zwrócenie uwagi na jednostronne wyposażenie widowni i jej układ, dostosowany do podziału stanowego (lepsze, gorsze, reprezentacyjne miejsca). Ten *stanowy* charakter teatru ,a więc mający swe źródło bezsprzecznie w stosunkach społecznych, wydaje się być pierwszym, wyraźnym argumentem autora za tezą I. Z równą słusznością podkreśla autor ostro, że ten stan rzeczy trwa do dziś, bo teatr nasz przypomina raczej dworski, feodalny przybytek, a nie demokratyczny teatr dla szerokich mas. Pytam jednak, czy to aby zgadza się we wszystkich punktach? Wiem np. o przedstawieniach, dawanych w teatrze krakowskim (feodalnym i t. d.) dla młodzieży szkolnej, dla zrzeszeń robotniczych, dla pracowników umysłowych — i wtedy niema różnic klasowych na widowni. Mam nieodparte wrażenie, że sprawiedliwość społeczna może zapanować nawet w barokowym budynku teatralnym i że ostatecznie architektura teatru najmniejszą w tem odgrywa rolę; — przecież szerokie masy sowieckich obywateli zasiadają dziś w dawnych teatrach carskich.

Panu Toneckiemu odpowiada naogół z form historycznych — teatr grecki. Nie podoba mu się średniowieczny i renesansowy. Trzeba tu napomknąć, że średniowieczne misterjum stworzyło ten techniczny styl teatru, zwany symultaneizmem[4]), który jest dziś jednym z zasadniczych elementów najnowszych reform teatru współczesnego — o czem jeszcze niżej. Otóż tutaj byłoby piękne pole do wykazania „funkcjonalności" tezy I. autora. Symultaneizm średniowieczny jest przecie bezsprzecznie konstrukcją nawskroś teatralną. Tu więc czekalibyśmy wykazania związku między symultaneizmem (obocznością kilku scen, — miejsc gry), a tłem społecznem. Przyznam się, że przyszłoby mi to z trudem. Mogę dopatrzeć się wpływu malarstwa średniowiecznego na symultaneizm (więc np. sposobu przedstawiania szeregu scen pasyjnych obok siebie) — ale społecznego tła nie widzę. Również może symultaneizm mieć poważne źródło w liturgicznym zaczątku średniowiecznego teatru, a więc w procesji i stacjach pasyjnych. Ale gdzież tło społeczne?

Co do teatru renesansowego, to ustalając jego stanowy i dworski charakter, nie można zapoznać głębszego tła tego teatru *elity,* mianowicie, że w istocie odrodzenia humanistycznego tkwi przecie podstawowy zwrot do antyku i jego literatury — co znowuż nie mogło być dostępne szerokim masom, poprostu dla braku znajomości języków klasycznych. Jeśli więc teatr renesansowy był „elitarny", to jest to zjawisko wtórne, podążające za ogólnym charakterem renesansu, jako ruchu kulturalnego. I to może jest ważniejsze źródło formy teatru renesansowego, niż ustrój współczesny. Zarazem wypada podkreślić, że ten właśnie pierwszy, *świecki* teatr — stał się teatrem *anty-demokratycznym,* podczas gdy dwa poprzednie t. j. antyczny i chrześcijański, z pochodzenia swego *religijne,* były w formie swej *demokratyczne* i *powszechne.*

Jeżeli jeden widz teatralny siedzi w fotelach, a drugi na „jaskółce", to jest to bezsprzecznie wynikiem ustroju społecznego, natomiast czy widownia jest owalna czy kwadratowa, czy kurtyna jest, czy jej niema, czy przestrzeń sceny jest tak czy inaczej urządzona, to już od ustroju nie zależy. Żyjemy przecież w ustroju kapitalistycznym, a oprócz teatrów „burżuazyjnych", mamy misterja na wzór średniowiecznych, mamy przedstawienia pod niebem, mamy symultaneizm, ba — w Krakowie na stadjonie sportowym buduje się grecki teatr— więc skądże się bierze ta architektura teatralna z różnych epok, o różnych strukturach społecznych? Wielka rewolucja francuska nie zaznaczyła niemal żadnych zmian w teatrze. Natomiast najmocniej „wolnościowym" pisarzem — był Fryderyk Schiller.

Chciałbym tu uczynić dla jasności pewne objaśnienie. Polemizując z zasadą materjalizmu zawartą w tezach p. Toneckiego, zastrzegam się, że nie rozpatruję żadnego zjawiska w oderwaniu od całego kompleksu innych, równoczesnych zjawisk. Byłoby to oczywistym nonsensem. Zdaję sobie zupełnie dobrze sprawę z zależności, ale tam, gdzie ona rzeczywiście istnieje. Nie mogę natomiast uznać mechanistycznego poglądu a priori, eliminującego wolę człowieka i twórczość niezależną.

Działalność człowieka jest wynikiem spotkania jego rozumu i woli z otaczającą go rzeczywistością, z bytem materjalnym, z indywidualnościami innych ludzi. Ale nie jest funkcją bytu ogólnego.

Meyerhold i Piscator

Autor relacjonuje następnie dzieje reformy teatru: a więc hasła połączenia widowni ze sceną, wprowadzenie ruchów pionowych i poziomych, horyzont, scenę obrotową, trójdzielną. Tu zapytałbym à propos, — o socjalne źródło tych technicznych przemian. Wydawałoby się bowiem, że próbom tym przyświecał cel *artystyczny,* to jest — zamiar możliwie silnego spotęgowania wyrazu scenicznego i cel *techniczny:* jaknajdalej idącego ułatwienia realizacji scenicznej. Podkreślane przez autora próby *aktywizacji* widowni (przez zniesienie przedziału: scena—widownia)— też nie koniecznie mają źródło socjalne, lecz czasem prosty cel — artystyczny, spotęgowania wrażenia, i walkę z przestarzałym illuzjonizmem, są dostosowaniem przedstawienia do wymogów *estetycznych* epoki. Ponadto trzeba się zastrzec, jakoby reformy te były rewelacją i odkryciem Ameryki. Przecież trójdzielną scenę widzimy i w pierwszych misterjach i w jezuickim teatrze barokowym, obrotową spotykamy w allegorjach renesansowych. Pomysły teatru przestrzennego (Syrkus), — to przecież symultaneizm.

Ekspresyjne pomysły Piscatora (np. ostatnia scena ze Szwejka) przypominają okrucieństwem realizmu — misterja średniowieczne. Meyerhold ze swemi adaptacjami tekstu i cyrkiem w teatrze, przypomina wędrownych komedjantów i Hanswursta. Wszystko to z tym dodatkiem, że jeśli o technikę idzie — to historja teatru zna epoki bardzo wysokiego rozwoju, jak np. w scenie barokowej, której maszynizm, bodaj że nie został prześcigniety. Angielskie „pageants" są specyficzną, także ciekawą formą techniczną. Oczywiście, nie idzie mi tu o wyrażenie sytej zasady: — nihil novi, lecz o wzbudzenie pewnego umiaru w zachwytach i kulcie techniki.

Przełomu w reformie dopatruje się autor w działalności Meyerholda i Piscatora. I tu mam poważne zastrzeżenia, choć w zupełności doceniam wagę eksperymentu tych dwu śmiałych ludzi teatru.

Najpierw autor nie tłomaczy dość jasno teorji Meyerholda, przedstawiając jedynie supremację techniki, jako dominantę w jego koncepcjach. I to jest dość dziwne, bo właśnie w tym przypadku mamy do czynienia ze *społecznem* źródłem twórczości Meyerholda (a tak!) — t. zn. ze *świadomem,* teoretyczno-socjalnem założeniem reformy. A więc najpierw: zasadniczo rewolucyjna negacja istniejących form, jako burżuazyjnych (głównie: supremacji tekstu dramatycznego, supremacji aktora i estetyzmu). Następnie: szukanie formy proletarjackiej — w konstruktywizmie, w maszynizacji, ale jako w wyrazie racjonalizacji i celowości, — będących odbiciem cech rewolucji robotniczej. Przyznać trzeba, że założenie to jest jasne, logiczne i konsekwentne.

Więc odżegnywa się Meyerhold od tekstu dramatycznego (zdawna zresztą wykazywał on skłonność do preferowania wartości wzrokowych przedstawienia — nad znaczeniowemi). Tekst trzeba urabiać w kierunku tendencji rewolucyjnej. Aktora poddaje supremacji techniki ruchu (biomechanika), czyni go dalej uświadomionym pracownikiem sceny ludowej, żąda racjonalizacji gry, — zrywa wreszcie z estetyzmem i wszelkim realizmem dekoracyj, żądając od urządzenia sceny, geometrycznych planów gry, zdynamizowania akcji, uwydatnienia aktora w jego czystym ruchu.

Nie można więc reformy Meyerholda nazwać poprostu supremacją techniki, bo sens tych przemian jest i głębszy i obszerniejszy.

Meyerhold interesuje nas, jako twórca t. zw. „Października teatralnego" w roku 1920, — gdy jako wszechwładny dyktator teatru rewolucji, wyposażony we wszelkie możliwości, rozpoczął swą działalność. Ale publiczność proletarjacka zupełnie nie zrozumiała nowatorstwa Meyerholda, nie ujrzała nic proletarjackiego w jego teatrze. Ba — maszynizm nie przemówił do znużonego pracą fabryczną robotnika. Łunaczarski — na żale reformatorów, iż robotnik jest niewolnikiem starego teatru, odrzekł meyerholdczykom: — to wy jesteście raczej niewolnikami kawiarń Montparnasse'u! Wiadomo, że robotnicy buntowali się zdecydowanie przeciwko tym przedstawieniom, a ankiety wykazały, że marzą oni o dawnym, illuzyjnym teatrze z malowaną dekoracją, że tęsknią za sztampą i repertuarem wodewilowo-operetkowym[5]). Ogólnie opinja uznała, że ten pierwszy rozmach Meyerholda zabiła właśnie wirtuozerja techniczna — podobnie jak u Piscatora. Z powstałego impasu podźwignął się teatr rosyjski w działalności Wachtangowa, którą określa się jako szczęśliwą syntezę Meyerholda i — wyklętego niedawno, a później do czerwonej łaski przywróconego Stanisławskiego, a więc dwu ludzi, których biegunową przeciwstawność określić można słowem: ogień — woda.

Rola Piscatora, jak wynika z jego pamiętników, była podobnie jak Meyerholda: *rewolucyjno-prekursorska.* Piscator stwarzał teatr rewolucyjny w Niemczech, ówcześnie zradykalizowanych — ale bądź co bądź w ustroju kapitalistycznym. Nie była więc jego sztuka wynikiem ustroju społecznego. I to nie wszystko. Mało, że nie znalazł dostatecznego uznania i to ani u prawicowych, ani u skrajnie lewicowych sfer, — mało, że sam się uskarża na to, iż zorganizowany, komunistyczny proletarjat Berlina nie poparł jego działalności, a kulminacyjny okres „Piscator-Bühne" w latach 1927/9 zakończył się katastrofą finansową z deficytem, sięgającym ćwierć miljona marek, przy pasywach około pół miljona marek. Rozpędzona przez Piscatora maszyna techniczna przygniotła go swym automatyzmem i zgniotła.

Piscator ma tyle odwagi, że o okolicznościach tych wyraźnie mówi i jasno zdaje sobie z nich sprawę, biorąc nawet większość odpowiedzialności na siebie.

Jakiż rezultat tego olbrzymiego przedsięwzięcia, które swego czasu elektryzowało Berlin, gdzie snobizowano się, by płacić po sto marek za fotel na „Hoppla wir leben"? Rezultat ten, że działalność Piscatora pozostała wielkim i bardzo kosztownym eksperymentem, którego sensacyjność robi wrażenie fajerwerku.

Teza Piscatora o jedynej roli teatru: *propagandy rewolucji* oraz spotęgowania do maximum wyrazu scenicznego, celem zaktywizowania rewolucyjnego widowni— tych zamierzonych skutków nie wydała. Proletarjat berliński nie zaktywizował się. Pozostanie pamięć szeregu ciekawych eksperymentów i racjonalizacji pracy w teatrze. Podkreślić jeszcze wypada, że Piscator — jak sam pisze — nigdy nie uznawał techniki za cel swoich poczynań, lecz zawsze tylko jako środek do osiągnięcia najsilniejszego wyrazu sceny—tem więcej potrzebny, że pokrywał niedostatki bieżącej dramatycznej literatury rewolucyjnej[6]).

Otóż tak zyskujemy nowy argument przeciwko tezie I. p. Toneckiego. Okazuje się, że Meyerhold i Piscator tworzyli samorzutnie swe reformy, jednak okazały się one w dużym stopniu przedwczesne i przesadzone, nie zostały zaabsorbowane przez współczesne społeczeństwo, z czego wynika raczej niejako *prekursorski* typ ich poczynań. Nie można się dopatrzeć przy najlepszej woli, by ich działalność była wynikiem stosunków społecznych. Co najwyżej stosunki te pobudziły ich twórczość.

Tak wygląda rzeczywistość. Obu tych ludzi można uważać za awangardę teatru, — której rola jak każdej awangardy — po odrzuceniu wszystkiego co jest sensacją i efektem — ogranicza się do stosunkowo bardzo małego zakresu trwałych zdobyczy, *będących zaczynem i fermentem późniejszego rozwoju.*

Za jedyną zdobycz tych ludzi uważam— z punktu widzenia estetyki teatru — dekorację przestrzenną, trójwymiarową, oraz symultaneizm. Wszystko zresztą rzeczy nie nowe.

Szanuję—lecz nie uwielbiam!

Cóż wkońcu z tą opiewaną techniką?

Broszurka p. Toneckiego roi się od takich frazesów: technika urabia warunki życia! — teatr jest nowoczesną maszyną! — zwycięstwo naukowo-technicznej organizacji widowiska! — technika współtwórcą obok reżysera! — i t. d.

Poco to?

Niewątpliwie technika odbiła się na psychice współczesnej i podkreśla to Strowski w swej pięknej książce o teatrze[7]). Podnosi Strowski, że *sposób patrzenia* współczesnego człowieka, wychowanego wśród mechanicznej szybkości, przyzwyczajonego do patrzenia i obserwowania z pociągu, auta, samolotu — zmienił się zasadniczo, a to w tym sensie, że człowiek dzisiejszy nie zwraca już uwagi na szczegóły. I z tego konkluzja, że tylko *uproszczony* kształt jest właściwą formą w dzisiejszym teatrze.

Wiemy już dzisiaj chyba dość dobrze, że właśnie samorodny automatyzm postępu techniki, entuzjastycznie oklaskiwany — doprowadził do katastrofalnych skutków. Maszyna ślepa zwycięża człowieka — dając mu hyperprodukcję i bezrobocie. Rozwój techniczny, nie kierowany rozumem ludzkim, prowadzi poprostu w przepaść. I jeżeli techniki nie osiodłamy np. w teatrze — to zgubi ona nas — jak Piscatora — jak Meyerholda.

P. Tonecki wysławia teatr techniczny Gropiusa (Tothaltheater) i teatr symultaneistyczny Pronaszki oraz Syrkusa. Ale też sam zwraca uwagę na zbyteczną komplikację techniczną tych pomysłów. Jeżeli idzie o ostatni projekt teatru wędrownego Pronaszki i Bryły — to odnoszę wrażenie, iż dążono tam raczej do pewnej prostoty. Pytam też czemu zarzucono scenę obrotową?

Właśnie mam wrażenie, że nie czas jest na apoteozę techniki, lecz wskazana jest daleko idąca ostrożność.

Jest jeszcze jedno zagadnienie zupełnie przez autora nietknięte: teatru ludowego, powszechnego, więc np. ciekawych eksperymentów sowieckich, które właśnie odbywały się minimalnemi środkami technicznemi. Dziedzina to u nas zapuszczona i zapomniana, a wartoby jej trochę uwagi poświęcić — więcej niż efektownym wyczynom rabinów techniki, bo to właśnie jest teatr „proletarjacki" — teatr „szerokich mas", o „zaktywizowanej widowni". Ciśnie się uwaga, że przecież teatr Szekspira, przed którym znano już dużo techniki teatralnej, a który uważać trzeba za przełom o olbrzymim i szerokim zasięgu, dalej, że teatr hiszpański, (który był teatrem mas w dużym stopniu), posługiwały się najprymitywniejszą techniką teatru. Nie, jednak technika nie jest koniecznym warunkiem rozwoju teatru. Szanuję technikę lecz jej nie uwielbiam. To snobizm.

Końcowe efekty

Najzupełniejszą niespodzianką omawianej broszurki jest jej zakończenie wyrażające nieśmiałą obawę przed „przytłumieniem słowa". (Żąda jednak autor ograniczenia „werbalizmu" — i pozostawienia tylko „wielkiego" słowa!). „Technice nie wolno zapanować nad twórczością aktorską", a cóż u Boga żywego z tezą II? „Aktor winien ujarzmić technikę". Coraz lepiej! Brawo! „Technika może być inspiracją, lecz sama, nowego teatru nie stworzy"! Cóż za odkrycie! Jestem odkryta — woła wstydliwie rzeczywistość. Ale gdzież owa funkcjonalna zależność aktora od sceny?

Jesteśmy teraz w jakimś ciemnym zaułku wywodów, lub też mamy w tej broszurze do czynienia z kompilacją różnych frazesów w sensie np. takiego: „dotychczasowa scena oparta była na *konwenansie,* przyzwyczajono się do niej, choć to była fikcja". Albo: „Lecz, gdy na scenę wkroczyły tłumy (na Boga — jakie tłumy?), a bohaterem stała się masa(?)" —albo później: „konwenans wprawdzie nie odpadł *lecz zmienił się".* Otóż właśnie *nie odpadł* — więc czemuż go gromić? Konwenans ostatecznie nakazuje nam siadać na stołku, a nie na ziemi i jakkolwiek jest to fikcja, do której tylko przyzwyczailiśmy się — niema w niej nic groźnego.

Za trwałe osiągnięcia postępu techniki teatralnej uważać można, *uproszczenie,* (uzasadnione ex post przez Strowskiego), *symultaneizm,* bo jest głębiej uzasadniony stylowo i estetycznie, *trójwymiarowość* czy przestrzenność, czyli architekturę sceny, bo to ma gruntowne oparcie logiczne w trójwymiarowej postaci aktora.

W symultaneiźmie dopatrywałbym się może właśnie pewnego wyrazu epoki[8]), — wprawdzie nie „wyniku stosunków społecznych" — ale wyrazu epoki. I tu jeszcze jedna uwaga. Nie można p. Toneckiego pomówić o ksenofobię artystyczną. W broszurce swej wspomina wprawdzie o teatrze Solskiej na Żoliborzu jako jedynie istniejącym teatrze przestrzennym. Pozatem jednak lux — ex oriente. A pozwoliłbym tu sobie skromnie przypomnieć wśród tych epokowych Meyerholdów i Piscatorów[9]) — Stanisława Wyspiańskiego, którego „The tragicall history of Hamlet" — jest rewelacyjną rozprawą nietylko o Hamlecie lecz i o sztuce teatralnej. Za mało się tem przejmujemy, a są w tej książce hasła, które zdumiałyby niejednego swem prekursorstwem. W r. 1905 mamy rozwinięty i skonkretyzowany symultaneizm i konstruktywizm przestrzenny[10]). Ale ktoby się zajmował Wyspiańskim; przecie broszury o jego pomysłach — niktby nie wziął do ręki.

I tu jeszcze uwaga na marginesie: projekt sceny symultaneicznej skonstruował Wyspiański w r. 1905. Analogiczne założenia spotkać można później u Piscatora i np. u Reinhardta („Przestępcy", — Brucknera). Otóż przytoczona w broszurce p. Toneckiego reprodukcja na tabl. I. z „Przestępców" Brucknera „w inscenizacji Leona Schillera" — wydaje się nieporozumieniem, gdyż w ten sposób inscenizował Reinhardt tę sztukę w r. 1928, o czem łatwo się przekonać z ilustracji w albumie Hansa Rothe wydanym w 25-o lecie „Deutsches Theater". (Chyba, że Schiller inscenizował „Przestępców" przed r. 1928).

Chciałbym wreszcie zreasumować tę polemikę. Wyznam, że wywodami p. Toneckiego byłem prawdziwie zaskoczony. Pomijam już, że nie każdy zgodzi się z naczelnemi jego tezami, ale ani tych tez nie starano się udowodnić, ani nie dano czytelnikowi zdecydowanego i jasnego poglądu. Przeczytawszy rozprawkę, czytelnik nic wie, czy technika jest zbawieniem, czy apokalipsą teatru, epoką idącą czy przezwyciężoną; pozostanie mu zapewne w pamięci kilka owych społecznych frazesów i nazwiska rabinów.

Ciekawym, jak reagują na to słuchacze Państwowego Instytutu Teatralnego? Nie wiem, może szczupłość broszury była powodem jakiejś nieodpowiedniej redakcji, jakiejś niejasności. Taka, jaka jest — ma poważne usterki. Irytuje przez zbyt pochopne i łatwe ustanawianie szablonów historycznych. Istota teatru, jest bądź co bądź do dziś, niewyjaśnioną zagadką, jako funkcja ludzkiej duszy. Korzenie jego tkwią w zamierzchłych pradziejach kultury—a djalektyczna forma rozwoju teatru (tak, tak, djalektyczna—niestety niemam już miejsca, by to obszerniej przedstawić), wydaje się wykazywać jego nieustanne wahania od misterjum do dna życia. I tu — mam wrażenie — technika konkurencji nie przedstawia. Ponadto w stosunku do dramatu (nawet prymitywnego tekstu), jest teatr sztuką *wtórną,* jakkolwiek odrębną i oryginalną. Dlatego w przedstawieniu musi istnieć i będzie istnieć hierarchja następująca: 1) Autor (treść, tekst), 2) Inscenizator (twórca formy scenicznej), 3) Aktor, 4) Technika.

Otóż twierdzę uparcie, że właśnie technika jest najmniej istotna i od biedy możnaby pomyśleć o jej opuszczeniu. Natomiast Autor, Inscenizator i Aktor — to trzy konieczności teatru.

Tadeusz Kudliński.

---

[1]) Pod słowem „architektura" w teatrze, rozumie autor wszystko to, co teatrowi daje technika, a więc i sam gmach teatru i scenę i widownię.

[2]) T. zw. „Schachtelbühne", ta którą znamy z dzisiejszych teatrów, a wytworzona w epoce odrodzenia i baroku, — przeciwko której walczy się dziś wśród postępowców teatru.

[3]) Zaznaczam mimochodem, że teatr grecki przy całym swym demokratyzmie, znał t. zw. „proedrję", — miejsca uprzywilejowane, pierwsze rzędy amfiteatru dla znaczniejszych obywateli.

[4]) Co do tego terminu, upieram się przy brzmieniu „symultaneizm", „symultaneiczny" a nie „symultanizm", „symultaniczny", co wywiodłem w art. p. t.: Symultaneizm, nowy styl?, „Zet" Nr. 16/III r.

[5]) Oczywiście, fakt ten „zacofania" proletarjatu sowieckiego bynajmniej nie napawa mnie złośliwą, „reakcyjną" radością. Powszechnie znany jest głęboki instynkt teatralny ludu rosyjskiego, który w rewolucyjnym teatrze sowieckim znalazł zresztą swój wyraz. Niemniej działalność Meyerholda była niezrozumiana i przezto częściowo chybiona.

[6]) Analogicznie przedstawia się sprawa u Meyerholda. Teatr sowiecki cierpiał do niedawna na podobny brak twórczości rewolucyjnej, co łatano wyczynami technicznemi.

[7]) Omawiałem obszerniej tę książkę p. t. „Le thèâtre et nous" w nr. Czasu z 28. II. i 20. IV. 1935 r.

[8]) Co uzasadniałem obszerniej w art. p. t. „Symultaneizm — nowy styl?" (Zet. nr. 16/34).

[9]) Nie wiem czemu pominięto nazwiska epokowe dla teatru przestrzennego: Craiga, Appię?

[10]) Pisałem o tem obszerniej w „Czasie" (Przegląd teatralny Nr. 38 z 4. XI. 1934).

Chrystjanizm spełniony

(Wrońskizm a katolicyzm XI)

(Dokończenie)

Ad 26—30. Nie możemy na tem miejscu exponować adekwatnie architektoniki Boga, pozostawała ona dotąd ukrytą (Vere Tu es Deus absconditus), jak łatwo pojąć, z powodu nieznajomości Prawa Stworzenia, które najsamprzód architektonizuje (systematyzuje) *podmiotowość absolutną Universum* (= Boga); ryzykujemy natomiast podanie wyjętych z naszych „Komentarzy do Filozofji achrematycznej" dwu równań, kondensujących nieskończoną intelligibilność Boga, najsamprzód w *terminach achrematycznych (in abstracto)*, potem w *terminach absolutnych (in archi-concreto).*

(I) Totalność Warunkowania w hipostazie systematycznej (wsobno-dlasobnej) in individuali, jako principium wszechexystencji in archi-actu = BÓG.

(II) Logos zabsolutyzowany (autokonstrukcja jako autoprodukcja — (aseitas)] i Absolut zlogologizowany (autoprodukcja (aseitas) jako autokonstrukcja) w adekwatyzacji (zrównaniu) totalnej abs. Autogencji i Autotezji, zasadujących Wszech-Potencjonalność (heterogeniczną—Wolności i Konieczności) Universum jako hipostaza absolutna (homogeniczna) i systematyczna (w sobie i dla siebie) in archiindividuali (= a totali et in concreto) = *BÓG.*

Perseitas atrybuuje wszelką substancję, do ila substancja, jako wsobność, do ila intelligencja, jako *dlasobność,* problematem zatem jest osiągnięcie aseitas [1]). W systemacie Religji objawionej formą Essencji abs. Boga (formą asseitas) okazuje się *ipseitas* i przeciwnie Filozofja abs. jako formę Essencji Arcyabsolutu wskazuje *alteritas* (co umożliwia powstanie absolutnego Alter-Ego Boga), principium in universali manifestacji (procesji) [wykazujemy to w „Metafizyce Arcyabsolutu"] — „To na tej niemożliwości *Inności* (Alteryzmu) *absolutnej* po dziś dzień wszystkie Kościoły chrześcijańskie zasadzały swe wyraźne skłonności do Panteizmu. Ale ta inność absolutna nie wyłącza *inności względnej,* która ustanawia się przez „stworzenie człowieka na obraz Boga" i która, jak zobaczymy potem, czyni z człowieka Nowego Stwórcę, przeznaczonego do wykonania, *na wzór Boga, swego własnego stworzenia, swej nieśmiertelności,* i do nadania sobie tym sposobem *indywidualności absolutnej.* To jest ten wielki krok, który pozostaje obecnie uczynić wszystkim Kościołom chrześcijańskim, krok do którego Kościół grecki wydaje się być najlepiej przygotowany, aby mogły odsunąć się od ich notorycznego Panteizmu i aby mogły nareszcie uznać indywidualność absolutną człowieka. *Omnis christianus Christus est*" (Ap., 344).

Filozofja absolutna intelligibilizuje bez reszty Universum, „Niewysłowne" = niewyrażalne (aexpresywne) środkami (modus) *chrematycznemi* (modus gramatyczno-logiczny zdańsądów) [myśl powyższą zapożyczam od p. Jerzego Brauna], struktura achrematyczna Prawa Stworzenia przenika wszystko [pozatem „Niewysłowność" oznaczać może inadekwację *przejściową* między zasadami achrematycznemi (abs.) i manifestacjami chrematycznemi (względnemi)]. — „To jeszcze tą uroszczoną zasadą *nieobejmowalności* Essencji Bożej wszystkie Kościoły chrześcijańskie zatrzymują ustawicznie naszą świętą religję, zapoznając znaczenie absolutne tych słów Pisma: *Non est enim aliquid absconditum, quod non manifestetur, ne factum est occultum, sed ut in palam veniat* (Marc. IV, 32), i zapoznając nadewszystko te słowa jasne i rozstrzygające: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam PROFUNDA DEI*" (I Cor. II, 10) [Ap. p. 348].

Ad 31 i następne. Wroński w Systemacie Rewelacji (Ap. 306 i in.) w istocie determinuje biegun aktywny (el. wiedzę) Boga, jako principium niewarunkowego Universum: *Stwórca* (przez *Autogenję*) i biegun pozytywny (el. byt): *Konserwator* (przez Autotezję); — Zasady achrematyczne: Autogenja (= abs. uniwersalizacja systematyczna) i Autotezja (= abs. indywidualizacja systematyczna) odnajdują w podwójnej przeciwstawności *Autogeniczność* (= autoproduktywność *warunkowa*) warunkującego (Rzeczywistości) — *Heterogeniczność* (= autodeduktywność *warunkowanych*) warunkującego (Rzeczywistości); przeciwstawność Autogenja — Heterogenja wyraża *przemienność Ipsyzmu i Alteryzmu* w akcie kreacji (relacja czysta inter-subjekt-objektywna kreacji). *Autogeniczność* to autouniwersalizacja architektoniczna Ipsyzmu Wiedzy-samej-w-sobie — Autotetyczność to Autoindywidualizacja alteryzmu własnego Wiedzy-samej-w-sobie; Autogenja w Bogu to (relatywnie) abs. zasada logologiczna Universum, Autotezja w Bogu to (relatywnie) abs. zasada ontologiczna Universum; w sferze chrematycznej (dyfferencjacji Wiedzy i Bytu) Autogenji odpowiada Autogeneza, (generacja spontaniczna wirtualna — i finalnie produkcja spontaniczna rzeczywistości), Autotelji zaś Autoteza (ustanowienie spontaniczne wirtualne i finalnie ustanowienie spontaniczne rzeczywistości) [v. Ap. p. 200]. (Nie rozpatrujemy na tem miejscu pozostałych pojęć Heterotezji i Heterotezy [2]).

SCHOLIA.

O dogmat Trójcy Świętej. Zważmy: jeśli Kościół Rzymski utrzymuje, i teologja prawowierna rozwija, iż procesja Ducha Św. zachodzi w zależności od Hipostaz Ojca i Syna, to zwróciwszy uprzednio uwagę na niejednoznaczność terminologji teologiczno-pozytywnej i teologiczno-absolutnej, przyznajemy pospiesznie: 1-o manifestacja Ducha św. w czasie (w historji) [= manifestacja mądrości absolutnej] warunek swój znajduje w manifestacji (w czasie) Syna Bożego [= aktualność abs. (hipost.) problematu powszechnego kreacji Universum] 2-o Duch absolutny (św.) w procesji wewnętrznej Arcy-absolutu (Boga) — przypominamy — wypływa (consequi) z interakcji systematycznej (koordynacji abs.) Logosu (: wykładnik Boga Syna w Essencji Arcy-absolutu) i Absolutu (: wykładnik Boga Ojca w Essencji Arcy-absolutu), [„wykładnik" — na tem miejscu = zasada powszechna — abstrakcyjna, essencjalnie specyfikująca, a raczej specyficznie essencjalizująca hipostazę].

Dogmat nieomylności Kościoła. Aktywność (jej determinacje) transcendentnego (heterogenicznego) Rozumu in universali, pozostaje równa sobie w totalności partycypacji relatywnej Kościoła (= interakcja między Duchem świętym i Soborem): nieomylność Papieża jest corrolarium koniecznem nieomylności Kościoła: wykładnikiem *transcendencji Rozumu in universali* wobec zindywidualizowanego Rozumu *członków soboru.* Nieomylność Kościoła jest postulatem koniecznym Rozumu abs.: *inaczej bowiem nie byłaby możliwa trans-essencjalizacja absolutna (intelligibilizacja abs.) schematów absolutnych Objawienia;* schematy w essencji swej winny być adekwatne do pojęć absolutnych Filozofji absolutnej, by wogóle być schematami i w szczególności schematami absolutnemi. — Powtarzamy z naciskiem: racjonalizm abs. postuluje — jako warunek objektywny effektywności intelligibilizacyjnej — walor absolutny schematów Kościoła (dogmatów); dogmat nieomylności Kościoła — i derywatywnie: nieomylności Papieża (indywidualizacja systematyczna Kościoła) — jest dogmatem wyższego rzędu — *dogmatem o dogmatach* — a przeto nie modyfikuje uprzedniej materji samej dogmatów; podobnie, jak achrematyzm (doktryna spontaniczności logologicznej) postuluje dogmat Niepokalanego poczęcia Matki Bożej: *manifestacja Logosu* [Hipostazy comprehendującej Logos] *winna w totalności swych warunków* (więc i w swem warunkowem) *być supra-chrematyczna:* transcendentna wobec logizmu przyczynowości świata chrematycznego, będącego światem skażonym (grzech pierworodny).

Ortodoksja i Heterodoksja. Św. Anzelm Canterbury nietylko pierwszy pojął, iż problematyka Objawienia immanuje problematy Rozumu (i przeto bierze udział w jego konieczności), nietylko pojął, iż typ relacji intelligibilnej, wyznaczający *wiarę* immanentnie (i genetycznie), warunkuje typ relacyj intelligibilnych, wyznaczających poznanie filozoficzne [*fides quaerens intellectum* jest właśnie zrozumieniem, iż *wiara jest funkcją immanentną aktywności Rozumu, zakładającą przedmiotowość absolutną* (postulowaną przez Essencję abs. tegoż Rozumu) *Rozumu, najprzód w jej transcendencji,* aby dojść do immanencji czystej (immanowania) tej przedmiotowości absolutnej, jako autoobjektywizacji podmiotowości abs. poznania absolutnego (jedności systematycznej i finalnej tej podmiotowości i tej przedmiotowości)]. Św. Anzelm porówno odsłonił jądro owej wszeteczności myśli, która ustanawia zasadę zgubną heterodoksji: tkwi ona w niemożności wyabstrahowania się myśli czystej (intellektu in universali) od partykularyzujących determinacyj Imaginacji (in particulari), stąd niemożność ujęcia Substancyj (Essencyj) powszechnych, jak tylko w podmiotach (substancjach) indywidualnych, zatem herezja nierozłączna jest z wszelkim nominalizmem, empiryzmem, indywidualizmem. „Cumque omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commovendi: illi utique nostri temporis dialectici (immo dialectice haeretici, qui non nisi flatus vocis putant esse universales substantias et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus nec sapientiam hominis aliud quam animam) prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo; qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaque est perfectus Deus, sint unus Deus? Et cuius mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes eius. Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum nullatenus intelligit hominem nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo persona est. Quomodo ergo iste intelligit hominem assumptum esse a Verbo, non personam vel est aliam naturam, non alia personam esse assumptam?" (De Fide Trinitatis c. 2. M... P. LCLVIII 265) Odpowiedzcie: quomodo?

ZAMKNIĘCIE.

„Amen dico vobis, quoniam omnia dimittentur filiis hominum peccata et blasphemiae, quibus blasphemaverunt. Qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non habet remissionem, sed reus erit aeterni delicti" (Marc. 28—29).

Prawa moralne są absolutne, do ila mają walor przez się, wyrażając aseitas czystego Rozumu praktycznego, równego sobie w modyfikacjach indywidualnych, zaś względne, do ila implikują transcendującą z nich finalność; i tak przeto problemat etyczny Religji Objawionej rozwiązuje się w strukturze autotelicznej aktów czystego Rozumu praktycznego (w automotywowaniu się = samomotywująca się samość cz. Rozumu prakt.) i stąd wytryskuje konieczność problematyki autokreacji, będącej absolutną i transcendentną finalnością moralności; zatem walor praw etycznych jest względny do absolutnie absolutnego waloru autokreacji. Mówiąc in concreto: walor struktur etycznych w podmiotach indywidualnych sprowadza się do wytworzenia (pozytywnie) maximum warunków dla aktywności czystej Rozumu (= życia intelligibilnego) i (negatywnie) do wytworzenia minimum przeszkód dla tego życia, co nie zachodzi, jak przez poddanie chaotycznej indywidualności (imaginatywności) finalnej powszechności (legislatywności Rozumu); podwójna ta funkcja przekłada się, jak oczywiste, na totalność społeczną. I przeto, jakkolwiek prawa moralne (jako expresje aseitas Rozumu) są absolutne, samaż moralność jest prowizoryczna, przejściowa, obejmuje bowiem funkcję Rozumu czystego, niejako in partibus infidelium, w sferze alteryzmu — gdy problemat jej zawiera się w samoaktywności Rozumu (A. ...III, 5, „List do papieży" 56 i d.). — Katolicyzm winien nasamprzód przyjąć oddziałanie doktryny transcendentnej Fichtego: autogenizacja katolicyzmu (spontaniczność — subjektywność absolutna — jako zasada logologiczna Chrystjanizmu, który jest przecież doktryną Logosu) judejsko-hellenśka autotetyczna doktryna tomizmu, ujmująca jedynie w aspekcie chrematycznym absolutu Chrystjanizm (przeciwność do achrematycznego Logosu) zachowana niezmiennie w swej neotomistycznej warjacji, jest najstraszniejszym z dopustów Bożych naszych wieków; przykuty (jeśli przykuty!) do rozkładającego się trupa tej doktryny Kościół sam gotów rozkładać się w zasadach swych intelligibilnych. Błagamy Opatrzność, aby dozwoliła nam rozkuć te więzy.

A. M. D. G. *J. J. Stępniewski.*

Nota (schol. Problemat Trójcy Świętej).

Nie zajmujemy się na tem miejscu krytyką doktryny czterech relacyj, zasadujących trzy Hipostazy Boże, w pełni rozwiniętej przez tomistów: w odróżnieniu (z okazji relacji) *esse in* od *esse ad* (na podstawie twierdzenia Boecjusza: *relativa nihil praedicant de eo de quo dicitur)* widzimy, jak oczywiste, jedynie beznadziejne wysiłki pogodzenia prostoty bytu (natury) boskiego ze złożonością hipostaz: zaiste Hipostazy wyznacza... są i nawet tożsame z relacjonizacją, ale właśnie relacja-sama-w-sobie determinuje wszelką essencję (plus *aseitas* [czy *perseitas]* tych relacyj = *funkcja czysta wsobności):* Essencja Arcyabsolutu jest potencją aktywną wszechrelacyj (Universum); Hipostaza Boga Ojca (: *dlasobność systematyczna paternizacji) = jedność* in universali i a totali *generacji Intelligencyj absolutnych* = (abs. i syst.) hiperhipostatyczność relacyj intelligibilnych Universum; Hipostaza Boga Syna *(: dlasobność systematyczna filjacji) = Principium transcendowania intelligibilnego* (i a totali i in universali) *uniwersalizacji archiindywidualności Bożej* (in actu); Człowiek absolutny (= *intelligencja abs. explikująca się spontanicznie z intelligencji względnej* — w akcie finalnym) atrahuje, jako alteryzm absolutny Ipsyzm Boży, expresją adekwatną tej intencjonalności Boskiej jest Jezus Chrystus, identyfikujący systematycznie naturę boską (atrahowany abs. *Ipsyzm)* i *naturę ludzką* (atrahujący abs. *alteryzm)* w Hipostazie Bożej (zważywszy, iż osobowość abs. [= jedność hipostatyczna totalności relacyj intellig.] jest zawsze równa sobie i że dalej mamy akt (abs.) (aktualność) Natury Bożej, jako zasada absolutnej problematyzacji (humanizacja absolutna Boga). Hipostaza Ducha Świętego (: *dlasobność systematyczna spiracji)* = interakcja (koordynacja) systematyczna i absolutna heterogeniczności abs. Boga (Autogenji i Autotezji); immanentnie tej klasie świadomości absolutnej (Boga) odpowiada świadomość filozofa absolutnego, dwoisty charakter *spiracji jest* wynikiem tego, iż z jednej strony homogenizacja (harmonizacja) Logosu i Absolutu w Mądrości abs. (i Prawdzie abs.), jako świadomości dla siebie, przygotowuje indywidualizację systematyczną, wytwarzającą Boga, i że z drugiej strony koordynacja ta jest refleksem wyprzedzającym (intelligibilnie) jedność (homogenizację) abs. i finalną Hiper-Hipostazy Boga Ojca.

---

[1]) *Perseitas* jest atrybutem essencjalnym podmiotu transdentalnego, który przez *cogito* ustanawia dlasobnie rzeczywistość świata w totalności jej trybów: podmiot transcendentalny odnajduje w sobie adekwatny walor subjektywny świata, oto sens gnozeologiczny pojęcia *intelligentia ...* rozważania Husserla w „Meditationnes Cartésiennes").

[2]) Jeśli o samo pojęcie *kreacji* idzie, to w znaczeniu filozofji absolutnej równa się ono autodyfferencjacji determinacyj Rozumu (Wiedzy abs) (jako warunkowi autoidentyfikacji systematycznej specykacyj Rozumu = autoindywidualizacja abs.); dla filozofji chrematycznej (dogmatycznej) stwarzanem jest przedewszystkiem substancja (subiectum) — w istocie *kreacja* dotyczy architektoniki relacji (podmiotu); czas jest metodą relatywizowania kreacji, przez alteryzowanie ipsyzmu wiedzy: detotalizacja aktów appercepcji (medjatyzacja extrinsec Wiedzy).

ANTONI MADEJ

Polska

Więc jesteś, jesteś żywa, z nicości wyrwana,
na smugach naszych pól rozległych,
u czoła wichry komet i gwiazd zawierucha,
i czas w wieczność zbiegły.
Ty, Ojczyzna, ziemia droga,
gorejący ogień.

Mówią mali, że tylko jest lichość,
u czarem niewysłowionym — co zmysły odurza.
Wiemy jednak: niż poszum rzek gwałtownych bardziej szumi
cichość,
którą idej zażega burza.
Mocniej świeci i płonie refleks prawdy żywej,
wydźwigając myśl bystrą w niebotyczne wyże,
niż luna słów omamnych i widzeń klamliwych,
i żar i opar snu tu bliżej...

Tu bliżej, u nóg naszych pełza i skowycze
mrok pustki śpiewem podstępnej chytrości,
i nastawia sieć zdrady i fałszem obliczeń,
jak piaskiem, rzuca w twarz wielkości.

Mówią tępi, że trudno to pojąć,
czego zmysły ogarnąć ani dotknąć mogą,
że niema prawdy, Ojczyzno, a Twoja
nie jest Twym losem i drogą.

Że to tylko tak w mózgach słabiutkich się plecie —
złudy, zwidy, majaki, fantazje urojeń:
wielkość — słów pustych wydźwięk głuchy na tym małym
świecie,
ziemia na przypadku i na błędzie stoi,
ludy — to garść liści w ręku złej igraszki,
a nie siła fatalna w ręku przeznaczenia,
dzień ich tak przemija, jak brzęk lichej blaszki,
jak na murze cmentarnym ślad nikłego cienia.

Mówią ślepi, że tylko to pewne,
co ócz ludzkich dopatrzy się tępa źrenica,
że wszystko — blichtr wyblakły i mroki rozwiewne,
a nic tam, gdzie mówimy: — Tajemnica,
że mgłą proroctw omylnych apostolstwa wszelkie,
fosforycznym mirażem — Rozum Kierowniczy,
że właśnie w małem jest się zawsze wielkiem,
a to wielkie jest znowuż nic więcej jak niczem.

Ciągle szydzą z nas mali i ciągle nas zwodzą
syrenim śpiewem życia i żywiołów:
nie uda wam się światła błękitnego połów,
mialkim piachem są myśli... powstają, przechodzą...

A nam oczy poraża piorunową smugą
i sumienie nam wstrząsa, jak drzewo figowe,
wizja trumny narodu, co umrze raz drugi,
gdy ciałem się nie stanie jego twórcze słowo.

Jest Ktoś, który czuwa, choć my tu błądzimy,
i wie, kiedy przebaczyć i kiedy uderzyć.
Jego rzecz, Jego zamysł, Jego myśl myślimy,
On nas wszystkich przeniknął, wybadał, wymierzył,
i rozsypał płonących, jak gwiazdy w wszechświecie.
W Nim wszystko swoją moc utrwala,
On orkanem, co naród z ziemi zmiecie,
deszczem, co od suszy śmierci go ocala.

O, jesteś, jesteś żywa, z nicości wyrwana,
na smugach naszych pól rozległych,
u czoła wichry komet i gwiazd zawierucha,
i czas w wieczność zbiegły.
Ty, Ojczyzna, ziemia droga,
gorejący ogień.

Kocham Cię i słucham.

O niektórych złudzeniach Rudolfa Carnapa

I

Istnieje dzisiaj kierunek filozofji, reprezentowany głównie przez tak zwaną szkołę wiedeńską, grupującą się koło czasopisma „Erkenntniss", według którego cała dotychczasowa filozofja zaczyna się dopiero od pisarzy powyższej szkoły. Jeden z wybitnych przedstawicieli tego kierunku, Rudolf Carnap, napisał książeczkę, liczącą 46 stron, p. t. „Pozorne problemy filozofji" (Scheinprobleme der Philosophie). O ile by tezy tego autora były prawdziwe, należałoby go uznać za największego z mędrców. Na kilku czy kilkunastu stronicach dowodzi on bowiem, że wszystko niemal, co do tego czasu w dziedzinie filozofji napisano, jest wierutnem głupstwem, a prawdziwa ścisła naukowa myśl zaczyna się dopiero od niego, prof. Rudolfa Carnapa.

W szczególności dowodzi autor, że odwieczny spór naukowy, pomiędzy realizmem a idealizmem teorjopoznawczym polega na zupełnem nieporozumieniu, gdyż w rzeczywistości pytania, czy świat jest jedynie tylko takim, jakim go ujmują moje zmysły, czy też istnieje on niezależnie od doznającego go podmiotu, względnie czy i o ile jest on uzależniony od natury tego podmiotu, lub w końcu czy istnieje on rzeczywiście, czy też istnieje jedynie w mojej wyobraźni a poza tem jest niczem — są pytaniami nienaukowemi, które przy należytem sformułowaniu zagadnienia muszą odpaść.

Aby udowodnić swoją tezę, autor stwarza czysto werbalne definicje poznania, wyłączając z pod pojęcia poznania wszystkie te działy myśli ludzkiej, których nie może uzgodnić ze swą definicją. Ciekawą jest przytem rzeczą, że Carnap, podobnie zresztą jak i inni jeszcze autorowie, uważający logikę matematyczną za nieomylną podstawę i niewzruszony kościec całego poznania, jest nietylko nieraz najzupełniej nieścisły, ale popełnia również szereg zasadniczych sprzeczności. Autor twierdzi, że pytanie, czy świat zewnętrzny rzeczywiście istnieje, niema żadnego sensu (die Frage hat keinen Sinn), wydając tem samem wyrok potępienia na tych wszystkich myślicieli, którzy począwszy od Talesa, aż do dni dzisiejszych, pytanie to starali się w ten czy inny sposób sformułować i rozwiązać. Wypowiadając zaś tę tezę, która za jednym zamachem przekreśla myślowe wysiłki tysiącleci, autor powinien starać się, żeby tezę tą jako-tako uzasadnić. Carnap jednakże prawie że żadnego uzasadnienia nam nie daje, a prawdziwość swej tezy stara się udowodnić na zupełnie naiwnym następującym przykładzie. Jeżeli ktoś—według Carnapa—wyśle dwóch geografów, jednego realistę, a drugiego idealistę, w egzotyczne kraje, celem zbadania czy w pewnym miejscu istnieje rzeczywiście jakaś góra, to, zdaniem jego, obaj podróżnicy, bez względu na to, czy jeden z nich jest realistą a drugi idealistą, przyjdą do tego samego pozytywnego czy też negatywnego wyniku. Albowiem — ciągnie Carnap — „dla tak zwanej empirycznej rzeczywistości, mamy w fizyce i w geografji pewne stałe kryterja, które niezależnie od stanowiska filozoficznego autora prowadzą jednoznacznie do pewnych oznaczonych wyników. Obaj geografowie po pewnych dostatecznych badaniach, będą zgodni nietylko co się tyczy egzystencji góry, ale także również odnośnie do pytań, co się tyczy własności tej góry a mianowicie, jej położenia, jakości, wysokości i t. d. We wszystkich empirycznych pytaniach panować będzie między nimi jedność. Wybór stanowiska filozoficznego niema zatem żadnego treściowego wpływu na nauki przyrodnicze (przez co nie orzeka się jeszcze jednakże, że wybór ten nie może mieć praktycznego wpływu na działanie badacza)". Zdaniem Carnapa różnica między tymi badaczami okaże się dopiero wtedy, kiedy oni będą mówić ze sobą nie jako geografowie, ale jako filozofowie, to znaczy wtedy, kiedy zaczną interpretować zgodnie przez siebie znalezione empiryczne wyniki swoich badań. Ponieważ jednak ich stanowiska filozoficzne zdaniem Carnapa, leżą poza doświadczeniem, przeto nie mają one żadnej treści (sind nicht sachhaltig). Wobec tego konkluduje nasz autor: nie mają one sensu, „sie haben überhaupt keinen Sinn".

Idąc powyższą drogą, dochodzi Carnap do wniosku, że również pytanie, czy świat psychiczny innych osób (das Fremdpsychische) istnieje rzeczywiście, czy też jest jedynie tworem naszej wyobraźni, jest pytaniem bez sensu. Zdaniem jego, poznanie obcej psychiki uzależnione jest w zupełności od poznania procesów fizycznych, w których się cudza psychika manifestuje(Ausdrucksbewegungen). Wnosi on z tego, że każde zjawisko psychiczne można dokładnie opisać po iego zewnętrznych oznakach, tak, że właściwie mamy dwa różne języki: psychiczny i fizyczny, które zawierają tą samą zawartość teoretyczną (denselben theoretischen Gehalt). Zdaniem jego wyrażenie takie jak „A cieszy się" i „A ma miny tego a tego kształtu" (to znaczy miny będące oznakami radości) zawierają tą samą rzeczową treść (denselben Sachverhalt) a różnią się jedynie wyobrażeniami, które im towarzyszą (begleitende Vorstellungen), których nie trzeba mieszać z teoretyczną zawartością wypowiedzi danego zdania (theoretischer Aussagegehalt). Wyciąga z tego Carnap wniosek, że każdy psycholog, niezależnie od tego, czy jest solipsystą, czy też realistą, na podstawie pewnych kryterjów empirycznych może rozstrzygnąć pytanie, czy np. radość pana A jest rzeczywistą, czy też udaną. Radość bowiem rzeczywista w inny sposób będzie przyporządkowaną do objawów fizycznych (włączając w to i słowa) a raczej radość rzeczywistą będą stanowić inne zjawiska fizyczne niż radość udaną. I podobnie jak i obaj geografowie, tak samo i obaj psychologowie zaczną różnić się ze sobą dopiero wtedy, gdy od psychologji przejdą do filozofji. Zdaniem Carnapa psycholog solipsysta będzie twierdził, że realnem jest tylko obserwowane fizyczne zachowanie się pana A (włączając w to oczywiście również i słowa). Zdaniem psychologa solipsysty będzie można wprawdzie zamiast opisywać ruchy i miny pana A powiedzieć w sposób skrócony „pan A cieszy się", ale będzie to jedynie tylko skrót słowny, gdyż świadomość pana A w rzeczywistości zdaniem solipsysty nie jest realna. Natomiast psycholog realista będzie twierdził, że realnemi będą nietylko zaobserwowane ruchy i gesty pana A ale że pozatem pan A ma rzeczywistą realną świadomość.

Konkluduje z tego Carnap, że odnośnie do dających się zaobserwować faktów fizycznych, które tylko jedynie dają się skontrolować (sind allein nachprüfbar), są obaj psychologowie zgodni. Niema zatem żadnego pytania psychologicznego, na które przy dostatecznie daleko posuniętych badaniach nie możnaby dać zgodnej odpowiedzi. Z tego zatem wynika, że wybór stanowiska filozoficznego niema żadnego wpływu treściowego (keinem inhaltlichen Einfluss) na psychologję, — tak samo również jak i na nauki przyrodnicze. Ponieważ zatem — kończy Carnap — różnica pomiędzy temi obydwoma stanowiskami leży poza tem, co da się rzeczowo ustalić (jenseits des Sachhaltigen) i polega na tem, co nie może zasadniczo być przedmiotem doświadczenia, przeto stanowiska filozoficzne nie mają żadnego naukowego sensu (haben keinen wissenschaftlichen Sinn).

Carnap zdaje sobie dobrze sprawę z tego, że to jego tak krańcowo sformułowane zapatrywanie, przekreślające za jednym zamachem niemal całą naukową, filozoficzną twórczość ubiegłych epok, może natrafić na pewne trudności. W szczególności musi nasuwać w życiu praktycznem wielką wątpliwość twierdzenie jego, że pytanie, czy osobowość psychiczna innych osób (das Fremdpsychische) realnie istnieje czy też nie, jest pozbawione wszelkiego naukowego sensu. Jeżeli bowiem świadomość i osobowość innych osób naprawdę rzeczywiście nieistnieje a istnieje jedynie w mojej wyobraźni, jeżeli pomiędzy osobą rzeczywistą a widziadłem sennem niema żadnej różnicy, to w takim razie mógłbym bez żadnych wyrzutów mordować i niszczyć ludzi, gdyż inni ludzie poza mną i mojemi stanami psychicznemi byliby tworami nieistniejącemi. Carnap dobrze jest świadom tego zarzutu, nazywając go zarzutem „robaka" (niewiadomo dlaczego, gdyż zarzut ten możnaby dużo słuszniej nazwać zarzutem „człowieka"). Wywodzi nasz autor, że możnaby powiedzieć, że w wypowiedzeniu „to zwierzę ma świadomość" mieści się więcej niż w wypowiedzi, że zwierzę to pokazuje przy pewnych podnietach pewne dające się zaobserwować reakcje, albowiem wypowiedzenie to ma wpływ na moje działanie. Jeżeli bowiem robak ma świadomość, to w takim razie nie zdepcę go i nie zadam mu bólu. Jeżeli jednakże przyjdę do odmiennego przekonania, wtedy nie będę miał żadnej podstawy do uważania na robaka i nie zdeptania go. Carnap jednakże twierdzi, że ten zarzut jest nieistotny, choć przyznaje, że co do wpływu praktycznego na nasze działanie, obydwie wypowiedzi będą się od siebie różniły. Ciągnie jednakże, że w zdaniu „ten robak ma świadomość", mieści się jedynie wczucie (Einfühlung). Wczucie zaś, zdaniem jego, nie jest żadnem poznaniem, albowiem nie zawiera żadnej treści dającej się wypowiedzieć. Jest zatem ono jedynie tylko pewnego rodzaju działalnością, zapomocą której nawiązujemy pewnego rodzaju kontakt z inną osobą i wskutek tego może w nas wyrobić się pewne praktyczne nastawienie, co w dalszem następstwie może doprowadzić do pewnego zewnętrznego działania. Zdaniem Carnapa to jest jednak wyłącznie kwestja praktyczna a nie teoretyczna. Mamy tu do czynienia z wartościami praktycznemi a nie z tem, co jest prawdziwe lub fałszywe. Wobec tego tezy „A zachowuje się w ten sposób, jak gdyby miał świadomość, a w rzeczywistości on jej niema", i „A ma w rzeczywistości świadomość" — są tylko terzami pozornemi i nie są one wypowiedzeniami naukowemi. Nie można zatem ich sądzić podług normy fałszu i prawdy, a jedynie można względem nich zająć pewną praktyczną postawę.

(c. d. n.) *Adam Stawarski.*

Judaica

I. O „Listopad uniwersytecki"

Na artykuł nasz p. t. „Listopad uniwersytecki" (Zet. 15—16) zareagowały żydowski „Nowy Dziennik" (Kraków) i narodowy „Głos" (Poznań).

„Nowemu Dziennikowi" odpowiadam zapewnieniem, że niestety nie „zrozumiem" nigdy, aby „program wyciskania żydów z Polski" miał być „nieetyczny": — zbyt bowiem zrozumiałym jest dla mnie, dla mego zdrowego rozsądku i uczuć słuszności i ambicji narodowej, program *spolszczenia miast w Polsce*. Na wypadek rewolucji bolszewickiej konieczną byłaby kontrrewolucja, która z natury rzeczy skrupiłaby się na ulicy żydowskiej, jako głównej siedzibie bolszewików. To jasne — i tej przepowiedni i pogróżki nie wypieram się. Co do owych „wyjątków" w środowiskach „bogoojczyźnianych", które potępiają gwałty wobec żydów — to muszę zapewnić, że jest ich więcej niż „Nowy Dziennik" przypuszcza, — tylko, że nie odzywają się z tem publicznie — (choć np. w „Głosie Narodu" to uczyniono, choć bez akcentu) — i że są między nimi i młodzi, są i księża; a ten krakowski profesor, co się odruchowo obruszył wobec mnie na awantury lwowskie — to ten sam, którego „N. Dz." posądza o admirację „Stürmera"...

W „Głosie" młody p. J. Bielatowicz (Kraków, U. J.) popisał się brakiem lojalności sprawozdawczej i ominął główne zagadnienie, które się powinno było wyłonić z mego artykułu. Brakiem lojalności, bo ukrył przed czytelnikami „Głosu", że ja walczę o prawo Polaków do spolszczenia miast w Polsce — i że prawo to postuluję jako wymagalnik prostej sprawiedliwości i który dlatego właśnie wcale nie potrzebuje do swego uzasadnienia nienawiści żadnej; czy taka argumentacja nie jest silniejsza i bardziej przekonywująca ludzi przyzwoitych i lubiących prawdę, niż argumenty faszerowane nienawiścią nieznającą pomiarkowania? P. Bielatowicz moje stanowisko uważa za „znachorstwo"; czyżby „doktorstwo" miało polegać na tem, że się w umysłowości swojej przygasza światło rozumu i pozostawia się same żywiołowe namiętności? Ominął p. J. B. główne zagadnienia, bo gdyby był chciał głęboko i groźnie uderzyć, powinien był zakwestjonować samą naszą zasadę: że nawet w wojnie i walce obowiązują pewne kanony i restrykcje, kanony i restrykcje szacunku dla faktycznej prawdy, uszanowania godności ludzkiej przeciwnika. Powinien był spytać, czy taka zasada godzi się z *polityką wogóle* i czy polityka nie dopuszcza wojny integralnej, w której pozwolić sobie można na wszystko, co jest użyteczne dla zgnębienia przeciwnika — (począwszy od rzucania się w kilkunastu na jednego). Z faktów, na których opierałem się, pisząc mój artykuł, nie cofam żadnego. Ale nieprawdą jest, że ja „sugeruję" (chyba „insynuuję"?!) „Obozowi Narodowemu chęć monstre-pogromu": ja sprowadzam do absurdu te śmieszne pogróżki, że w ciągu 2—5 lat „damy sobie radę z żydami". Ja zdaję sobie sprawę z rzeczywistości rzeczywistej i wiem, że uporać się z tymi 3,000,000 żydów — po odciągnięciu tej, jakiejś ich niewielkiej liczby, która szczerze i uczciwie do nas przystanie — to będzie wielki wysiłek na dziesiątki lat i proponuję, żebyśmy raz na serjo i po ludzku, bez głupiego pomieszania pojęć namyślili się nad odpowiednim a konkretnym programem postępowania. Do tej pory nic konkretnego od antysemitów nie usłyszałem, tylko pogróżki, niezawsze realne i niezawsze przyzwoite u ...chrzczonych...

Za jakiś czas będziemy starali się nieco systematyczniej niż dotychczas nad tem tu się zastanowić. Jeszcze tylko jedno pod adresem pana J. B.: Dlaczego właściwie Pana tak zabolało, że przytaczałem pewne fakty niegodziwości hitlerowskiej i odrazu skwalifikował Pan te fakty jako „bajeczki o kopalnej etyce Niemców"? (Zupełnie tak samo, jak bolszewizanci, którzy „bajeczność" zarzucają wszystkim wieściom gorszym o ich wymarzonej Bolszewji). Czy Panu nie wiadomo, że w r. 1934, w czerwcu Niemcy Niemców, przyjaciele przyjaciół, koledzy kolegów, wielcy wielkich, rzeźnicy rzeźników, rżnęli jak bydło? I czy Panu nie przyjdzie do głowy, że ci co tak umieją sami między sobą się załatwiać, zdolni są tembardziej do podłości wobec obcych, których nienawidzą i którymi gardzą? I czy Panu do głowy nie przyjdzie, że ci sami Niemcy, tak „*rzeczowi*" między sobą, tak *rzeczowi* z żydami, potrafią być równie *rzeczowi* z nami — notabene, *gdyby* się im to kiedyś udało?... I czy Pana, młody, czujny patrjoto polski, nie powinno w pańskim stosunku uczuciowym do Niemców raczej to orjentować, że oni wynaradawiają setki tysięcy Polaków na Śląsku i na Mazurach, niż to, że biją żydów? Coś Pana zanadto boleśnie tknęło, że się tutaj Niemców tknęło — i, niestety, nie jesteś Pan zupełnym wyjątkiem w swem środowisku... Mam prawo tak powiedzieć, bo nikt mnie o złą wolę w stosunku właśnie do tego środowiska, które od lat jest mi towarzysko, poniekąd i politycznie najbliższe posądzić nie może. I to właśnie najbardziej mnie zniechęciło, że zbyt wiele tam miękkości dla Niemców — od chwili jak się zhitleryzowali—napotykałem, co uważam za bardzo niebezpieczną dla Polski postawę — bo, powtarzam, przy całem docenieniu niebezpieczeństwa żydowskiego, nigdy nie uznam, że jest ono gorsze, lub równe niemieckiemu. O teorję nie idzie — to jest kwestja bardzo praktyczna, czy opinja publiczna narodowa nalega usilnie na odpowiednie ustosunkowanie się do niebezpieczeństwa niemieckiego — czy też nie...

Stała się zdumiewająca rzecz: Zwolennicy politycznego przymierza z Niemcami przeprowadzali swe plany, przy zupełnem niemal — od czasu jak Hitler przyszedł — milczeniu prasy tego obozu, którego historyczną racją bytu i zasługą niezastąpioną było, że uświadomił narodowi tragizm polsko-niemiecki. Qui tacet, consentire videtur — a jeżeli „milczenie" jest tu za ostrem słowem, to nie będzie takiem „miękkość", a ta miękkość wynikła tylko i wyłącznie z tej przyjemności, że żydom u Hitlera dzieje się źle. Ale bardzo się cieszę, że — jak p. Bielatowicz zapewnia — młodzież akademicka narodowa w Krakowie chciała urządzić wiec w obronie Polaków gdańskich (tylko nie pozwolił rektor!...).

II. Okazja do próby

Sprawa z *ubojem rytualnym*, niby drobna, otwiera głęboką perspektywę na zagadnienie żydowskie — i jest wysoce *probiercza*. Być może, że są osoby, które są obojętne na humanitarną stronę wniosku p. Prystorowej (usunięcie zbytniego i zbytecznego okrucieństwa wobec zwierząt; także usunięcie faktycznego monopolu żydowskiego spowodowanego przez ten ubój w handlu mięsem, dzięki czemu ludność chrześcijańska opłaca koszty uboju rytualnego) — otóż, powiedzmy, możliwem jest, że są niektóre osoby, dla których wniosek ten jest interesujący tylko i wyłącznie dlatego, że sprawia kłopot żydom, ale to nie zmienia ani na jotę jego słuszności.

I teraz patrzmy naprzód między sobą, jak się kto w tej sprawie zachowuje: Znam kogoś, kto jest takim przyjacielem zwierząt, że ocenę swoją nietylko ludzi, lecz i całych narodów, uzależnia od dobroci, lub niepoczciwości wobec tych biednych naszych ogoniastych towarzyszy naszego tu bytowania na tej ziemskiej kulce... Tymczasem ten sam, zgruntu zresztą zacny człowiek, występuje z obroną żydowskiego, zabobonnego okrucieństwa przy biciu zwierząt. Dlaczego?! Są ludzie, którzy nieznoszą rytualizmu katolickiego, są tacy, którzy wszelką przesadę katolickiej dewocji przyjmują z niesmakiem i szyderstwem, są tacy, którzy nadużyć kościelnych nienawidzą tak, że gotowi są iść aż do wyniszczenia katolicyzmu — i oto co się święci w tej okazji?: Ci sami, proszę, zdradzają się teraz z respektem dla rytualizmu żydowskiego, tak kornym, że nawet prastary zabytek pierwotnej barbarzyńskiej kultury umieją uszanować, ci sami tak groźni dla *księży*, przed *rabinami* zatrzymują się na paluszkach! Co to znaczy? Nic innego, jak tylko *zżydzenie się*. Ludzie tego sposobu myślenia zarazili się od żydów żydowskiem samopoczuciem, że się jest wybrańcem, który nic wobec innych nie zawinił nigdy, a wobec którego wszyscy inni grzeszą — tą drażliwością chorobliwą i megalomańską — od której niewielu tylko żydów wyswobodziło się.

I co zauważyłem: cherchez la femme — jest tu na miejscu — to zżydzenie grozi najczęściej przez kobietę żydowską. Całe to namiętne poczucie nieustannej krzywdy żydowskiej w kobiecie żydowskiej — jako kobiecie — zgęszcza się i natęża, i zaraża żyjącego z nią Polaka tem łatwiej, im szlachetniejsze ma on serce. Przy sposobności przestrzegamy: my tu nigdy nie pozwolimy na nic, co *słusznie* wywołuje po tamtej stronie uczucie głębokiego upokorzenia i krzywdy, ale równie stanowczo potępiamy wszystko i zwalczamy, co głowę polską ugina przed mentalnością „narodu wybranego"...

Żydzi powołują się w obronie tego uboju i tego wyzysku z nim połączonego na Pismo św. Starego Zakonu. Podobno niesłusznie — ale choćby nawet słusznie, cóż z tego? Czy mamy obowiązek szanować obyczaj religijny, który jest obyczajem nieprawym? Mogliby byli niewiadomo jakie jeszcze „święte" swoje zabytki pierwotnej kultury przynieść ze sobą i mybyśmy zobowiązani byli to wszystko między sobą tolerować i respektować? Ależ oni są do tego swego rytualnego mięsiwa (takim sposobem uzyskanego, że zwierzę z głową na dół, z żyłami otwartemi, zawieszone na haku kilka godzin umiera) oni do tego pobożnego jadła tak są przywiązani, że wzbroniwszy im go, zakazujemy im tem samem pożywienia mięsnego... — słyszę już kogoś *(pseudo!—)* humanitarnego i *(pseudo! —)* postępowego. Pytam jednak: Dlaczegoż-to, panowie, postęp i ewolucja, a nawet rewolucja mają być uprawnione wszędzie, tylko nie w obrębie świętości żydowskich, dlaczego nic niema być dla rozumu nietykalne, tylko akurat żydowskie rytuały i wierzenia mają być tabu?! Dlaczegoż oświeceni żydzi, tak wytrawni w swym racjonalizmie i ironji, skoro idzie o nasz tradycjonalizm, nasze świętości, nasze przesądy i nasze nadużycia — tak oto tradycjonalni i tolerancyjni dla zabytków przeszłości stają się, gdy nie o chrześcijaństwo idzie, tylko o żydostwo?! Dlaczego żydzi oświeceni nie zdobędą się teraz na bunt i na rewolucję w dziedzinie rytuału? Dlaczego między sobą nie walczą o postęp, dlaczegoż jedna żydowska religja, razem z całym swym haniebnym prymitywizmem, ma otrzymać immunitet od postępu i rozumu?

Oto jest kamień probierczy, na którym będziemy próbowali tych Polaków, którzy o humanitaryzm wobec żydów walczą z zasady, a nie ze zżydzenia się, na którym będziemy próbowali tych żydów, którzy są „oświeceni, postępowi, europejscy". Będziemy teraz wiedzieli, który z nich, do spraw europejskich, chrześcijańskich i polskich mieszając się w duchu t. zw. postępowym, czyni to wedle swego objektywnego przekonania, a kto działa w ten sposób jako krypto-żyd, z nienawiści do *naszych tylko* świętości i *naszych tylko* przesad i nadużyć.

Kiedy żydów swastyccy hamani poniewierali i katowali, panowie rabini nie ogłaszali postów protestacyjnych po całym świecie, — ale pozwalają sobie na manifestacyjne pogróżki wobec nas, kiedy proponujemy im, żeby się zrzekli błahej *formy* rytualnej, okrutnej wobec zwierząt, niesprawiedliwej wobec ludzi. Zobaczymy też, jak się zachowa świat (pseudo—) humanitarny chrześcijański, te rozmaite tkliwe Anglosaski i Niemki...

Mamy w tej sprawie próbę na humanitaryzm i postęp — sprawiedliwy, szczery i rozsądny, lub niesprawiedliwy, zakłamany i głupi — próbę, wprost klasyczną: Bo w niczem, ani na jotę, godność żydów, ludzka i narodowa i religijna nawet — jeśli prawdziwą religją jest tylko to, co jest szlachetne! — nie jest dotknięta ni zagrożona. Po naszej stronie mamy słuszność i sprawiedliwość niedwuznaczną. Mamy próbę ludzi — i próbę sił...

K. L. Koniński.

CZESŁAW JANCZARSKI

Dzień na wsi

pośw. Danusi Janczarskiej.

1. Rano

W strzechach wróble strząchnęły noc z szarych skrzydełek,
stodoła drzwiami ziewnęła pachnąca snem i sianem,
a słonecznik oparty o przełaz
słońcu się kłaniał.
Las rano próżno się silił mgłę gałęziami rozgarnąć.
Sznurkami dymów szarych noc uciekała z chałup.
W stajennej latarni
mrok się dopalał.
W takiej chwili w oknie zobaczysz:
stóg słomy żółto podszedł
i myśl owinie ci pacierz —
Boże!
Oto mgła się o wierzby oparła
jak dym pni czerwonych
i już jak cisza w słonecznikach nieśmiało się błąka.
Dzień wstał radosnym turkotem wozów od łąki
upalny.

2. Południe

Z poza żyta miedzami las na drogę spogląda:
dobre wilgotne spojrzenie pod szumem gałęzi.
Drogą, koleiną kurz szary płynął
na pagórek w niebieską oddal.

Żyto poszumem pszczół jak rzeka spada w dolinę.

Wszędzie
nigdy niewidoczne przepiórki nawoływały się po imieniu,
wiatr oddechem tylko ciężkie kłosy muskał,
a lipcowe słońce na błękitnej pustce
właśnie przechodziło zenit.
Wóz na mostku w dolinie wydudnił
południe.

3. Wieczór

Krowy na odległem pastwisku jak czerwone plamy
i las przekreślony od dołu ciemnym pagórka cieniem —
słońce ciepłym uśmiechem grzało
kładąc bursztyn w każdem spojrzeniu.
Nad drogą osty kiwały się w senność,
wtedy w kurz szary żuk szumem skrzydeł uderzył,
powoli, od miedzy do miedzy
zając powracającym krowom drogę przeszedł.
Przy wiosce, w wierzbach wróble czuły się bezpiecznie
i krząc się szurgotem opowiadały bajki.
Zrobiło się szaro, potem ciemno,
gdy wóz skrzypiąc leniwie przywiózł na sianie wieczór.

Polonica

G. Gentilego „Reforma wychowania" ukazała się (w przekładzie z włoskiego M. Steckiej — nakładem „Książnicy-Atlas", Warszawa). Autor jest b. ministrem oświaty we Włoszech faszystowskich. W książce swej daje idealistyczną koncepcję wychowania. Nakładem tegoż wydawnictwa ukazała się także książka znanego pedagoga i uczonego rosyjskiego S. Hessena i M. Hansa p. t. „Szkolnictwo i pedagogika w Rosji Sowieckiej".

Życiorys Kemala Paszy, pióra Ikbala Alego Shan ukazał się nakładem „Bibljoteki Polskiej" (Warszawa). p. t. „Kemal, twórca nowej Turcji".

Prof. Ignacy Chrzanowski wydał (nakł. Ossolineum we Lwowie) zbiór szkiców literacko-krytycznych p. t. „Literatura a naród. Odczyty, przemówienia, szkice literackie". Zbiór ten zawiera m. in. szkice o Staszicu, Wybickim, Śniadeckim, Mickiewiczu, Słowackim, Krasińskim, Cieszkowskim, Trentowskim, Wyspiańskim i in.

Książka L. Peretiatkowicza „Państwo współczesne. Wiadomości ogólne. Ustrój polityczny Anglji, Francji, Stanów Zjednoczonych, Rosji Sowieckiej, Polski" — ukazała się w 7-em wydaniu (Książnica-Atlas) Książka jest rozszerzona i przejrzana. Powiększono też bibljografję.

W Instytucie Polsko-Niemieckim w Berlinie prof. R. Ingarden wygłosił odczyt o najważniejszych prądach we współczesnej filozofji polskiej.

Książkę p. t. „Teatr i muzyka na Litwie od r. 1745 do r. 1865" wydał (nakł. wyd. im. St. i T. Łopacińskich w Wilnie) Antoni Miller. Praca rozpada się na trzy części: pierwsza obrazuje dzieje dworskich scen kresowych i dworskiej muzyki na Litwie i Białorusi w 2-giej połowie XVIII wieku. Druga część, to historja teatru i muzyki w Wilnie z końcem w. XVIII i początkiem XIX. W ostatniej części autor podał historję teatru i muzyki na Litwie od Kongresu Wiedeńskiego do powstania styczniowego.

Książki zagranicą

Nowopowstałe niemieckie wydawnictwo „Bücherreihe für idealistiche Philosophie" (wydawca E. Harnes, Rascher — Vlg, Zurich) rozpoczęło swą działalność książką Hansa Driescha p. t. „Die Ueberwindung des Materialismus".

Rozwój angielskiej pedagogiki obrazuje Reinhold Eggers w studjum p. t. „Vom Victorianischen Zeitalter zur Gegenwart, eine Untersuchung der pädagogischen Reformbewegung in England" (Akademischer Vlg. — Halle a. S.). Studjum to jest interesującym przeglądem szeregu różnorodnych systemów wychowania od logicznego formalizmu do starych metod nauczania języka, od formalizmu Herbarta do „samowychowania" dzieci.

Problemem pedagogiki faszystowskiej zajmuje się Giuseppe Marchello w pracy, pt. „La Morale Eroica del Fascismo" (G. B. Paravia — Turyn). Autor rozważa zagadnienie pedagogiki faszystowskiej na tle szeroko omówionego światopoglądu faszystowskiego i jego filozofji polityki. Książka zaciekawia dzięki możności wglądu w krąg pojęciowy młodej generacji włoskiej.

Guido Ferrero wydał pracę p. t. „Il Petrarchismo del Bembo e le Rime del Michelangelo" (L'Erma — Turyn), w której stawia tezę (odmienną niż badacze niemieccy), że Michał Anioł w swych poezjach ulegał bardziej wpływom Petrarki niż Dantego. Zwraca on wogóle uwagę na silny wpływ jaki wywarł Petrarka na całą epokę współczesną Michałowi Aniołowi i zaznacza, że uczony i poeta, kardynał Pietro Bembo, który zaważył silnie na twórczości Michała Anioła, sam ulegał wpływom Petrarki.

Obszerne studjum o rozwoju prasy wydał profesor uniwersytetu w Caen, Georges Weill. Tytuł: „Le journal. Origines, évolution et rôle de la presse périodique" (Paryż — La Renaissance du livre). Autor rozważa w swej pracy główne nurty rozwoju prasy, pomijając, lub wspominając tylko w przypisach kraje, które w tym rozwoju odegrały rolę minimalną, jak np. Skandynawja, Słowianie Południowi lub Polska. Prof. Weill rozpoczyna swe badania w w. XV-ym. Pierwszy dziennik ukazał się w Anglji w r. 1702, we Francji w 1777, w Stanach Zjednoczonych w 1784.

Z końcem bież. roku odbędzie się w Rzymie II Międzynarodowy Kongres Tomistyczny. Oto niektóre tematy obrad: Poznanie ludzkie a zagadnienie prawdy, Główne problemy filozofji i nauk, Filozofja a religja i ich związki wzajemne i t. d.

W „Europa Orientale", czasopiśmie włoskiem dla spraw Europy środkowej, uwzględniającem obficie dział słowiański — ukazały się w n-rze 1—2 (r. XVI) następujące artykuły: L. Gancikoffa: „La religiosità di M. Lermontov", W. Giusti'ego „A. J. Herzen e i soui rapporti con Mazzini e l'Italia", S. Dragomira „La Transilvania Romena e le sue minoranze etniche", zaś w Notach szkic A. Wieleżyńskiej-Dicksteinówny p. t. „Marja Konopnicka, la poetezza polacca dell'Italia". Ponadto M. Falk omawia w tym numerze książkę Stefanji Land p. t. „Mickiewiczowska legenda o Byronie" (wydaną jako praca polonistycznego seminarjum historji literatury polskiej uniwersytetu poznańskiego), E. Damiani pisze o książce V. Jordanowa „Narodnite prosvetiteli Kiril i Metodij", antologji współczesnej liryki chorwackiej (wydanej przez D. Tadijanovića i O. Delorka) i szkicach Pawła Cazina „Paul qui roule (Pologne—Italie)".

Wronskiana

Ogłaszamy po raz pierwszy, dotyczące Hoene-Wrońskiego fragmenty listu Hieronima Martynowskiego do ks. Piotra Semenenki. *(red.)*.

Do Xiędza Piotra Semenenki
w Paryżu.

Lież, 30 sierpnia 1850.

Wielebny Księże Piotrze,

...Przed wyjazdem do Lież polecam Księdzu Piotrowi jedną wizytę. Jest tam, jeżeli nie umarł, Rue Poissonière, N-o nie wiem, w Paryżu, pan Hoyny Wroński, filozof, matematyk, mechanik, astronom... we wszystkich gałęziach dosiebnych rozumowi ludzkiemu, celujący i nieporównany szermierz. Wszedł w zawody, a nawet w otwartą na śmierć walkę z Mędrcami Instytutu Paryskiego, i ...dzieła jego wcale nieczytane. A jednak kiedyś, tak naród francuski jako i sławiańskie, stawiać mu będą posągi. Oddać wizytę Panu Wrońskiemu, słowiańskiemu Pitagoresowi, każdy Sławianin poczytać sobie powinien za obowiązek. Jego Reforma Filozofji przypisaną została Papieżowi i przyjętą. Zatem, i t. d... Od dwóch lat obeznałem z trzecim tomem ostatniego z dzieł Pana Wrońskiego. Chryste wielki, czy i teraz jeszcze prawda, wszelka prawda, potrzebować będzie wieków, aby wzrosła i przemogła. Ale o tem potem. Czas spieszy, poczta leci.

Pozdrawiam, dawny druh Hieronim Martynowski Agrégé Répétiteur à l'Ecole des Arts et Manufactures et des Mines, annexé à l'Université de Liège rue Soeurs de Hasque, N-o 6.

Przypisy: 1) List ten przepisał z oryginału d. 20.IV.1930 i przysłał Instytutowi im. Hoene-Wrońskiego ks. Tadeusz Olejniczak, C. R., (1879—1933), Rektor Papieskiego Kolegjum w Rzymie. 2) *H. Martynowski,* matematyk, autor prac „Des combinaisons avec repétition", Liège, 1861, „Sur la résolution des équations numériques", Liège, 1861, w której wymienia podane przez H.-Wrońskiego Prawo Najwyższe Algorytmji i uważa je za najogólniejszy wzór rozwijania funkcyj. (Wizja stawianych naszemu filozofowi posągów dziś tak samo daleka jest od urzeczywistnienia, jak i za czasów Martynowskiego: z powodu braku kilku tysięcy złotych, od kilku lat odwleka się budowa skromnego pomnika na grobie Wrońskiego na cmentarzu w Neuilly koło Paryża). 3) *Semenenko Piotr* (1813—1886), w młodości żołnierz wojsk polskich, później gorliwy kapłan, oraz wybitny teolog i filozof katolicki, jeden z założycieli Zakonu Zmartwychwstańców; ogłosił kilka dzieł po polsku i po francusku.

*

„The Calculus of observations a treatise on numerical Mathematics" by E. T. Whittaker and G. Robinson (Blackie and son, limited 1928), dzieło, którego rosyjski przekład świeżo wyszedł w II-em wydaniu, przypomina jeden ważny wzór Hoene-Wrońskiego z jego „Introduction à la Philosophie des Mathématiques", 1811. Przekład polski tego dzieła Hoene-Wrońskiego, złożony w Kasie im. Mianowskiego jeszcze w r. 1925, dotychczas nie doczekał się wydania.

*

Francais Warrain „Examen philosophique du Transfini" (Commission International de Détermination Mathématique— Institut Général Psychologique — Paris— Libr. Scientifique Hermann 1935. Str. 142).

Jeden z głośniejszych współczesnych matematyków, H. Weyl, zajmujący katedrę sławnego Gaussa, nazwał matematykę nauką o nieskończoności. P. Cantorowi przypisuje się zasługę wprowadzenia do matematyki pojęcia nieskończoności, jako idei kierowniczej przy rozważaniach matematycznych. Lecz doniosłość idei nieskończoności w matematyce wykazał już Hoene-Wroński w swem dziele „Philosophie de l'Infini" i dowodził, że bez idei nieskończoności niemożliwa jest matematyka; podobne zdanie wypowiedział H. Poincaré w sto lat później.

Jeżeli idea nieskończoności zdobyła sobie mocną pozycję w nowoczesnej matematyce, to zrozumienie tej idei wywołuje dotychczas jeszcze spory. Rozważa się matematyczną nieskończoność, bądź jako potencjalną, t. z. stającą się, mogącą róść nieograniczenie, bądź jako aktualną, t. j. jako ilość, która przekroczyła wszelkie granice. Naukę matematyczną o tej drugiej nieskończoności (t. j. o nieskończoności aktualnej) nazywa się często cantoryzmem od imienia jej twórcy. Dla popularnego scharakteryzowania tej nauki, wystarczy przytoczyć jedno z jej zagadnień: czy w przestrzeni znajduje się więcej punktów niż na płaszczyźnie?

Cantor stworzył t. zw. liczby kardynalne pozaskończone i jego szkoła dąży do uzależnienia teorji liczb skończonych od pozaskończonych. W dociekaniach swoich zwolennicy Cantora popadają często w sprzeczności. Wśród cantorystów polscy matematycy zajmują wybitne stanowisko, a niektórzy z nich cieszą się nawet światowym rozgłosem.

Szkoła Cantora wśród przeciwników ma też sławnych matematyków (Poincaré, Weyl). Poincaré zwalczał ostro cantorystów i powiedział nawet, że ich postępowanie przeciwne jest wszelkiej zdrowej psychologji.

F. Warrain, sławny uczeń Hoene-Wrońskiego, stojąc na stanowisku doktrynalnem swego mistrza, występuje w obronie cantoryzmu. Zdaniem jego, sprzeczności cantoryzmu są to antynomje i, jako takie, znajdą swe rozwiązanie. Pojęcie pozaskończoności jest to przełożenie na tryb ilościowy przeciwieństwa i przejścia między indywidualnością, jawiącą się jako element (jedność niesprowadzalna, punkt nierozciągły), a powszechnością niewyczerpalną (mnogość przeliczalna, dziedzina ciągła). W wyniku tego, zagadnienie jest w istocie swej antynomjalne i winno być traktowane jako takie, t. zn. należy utrzymywać tezę i antytezę, jako strony prawdziwe, pomimo pozornych sprzeczności, wynikających z takiej postawy. Postępowe rozwiązanie antynomji polega na wyjaśnianiu pewnych sprzeczności zapomocą rozróżniania punktów widzenia. „Należy tedy rozważać istności pozaskończone, jako symbole zagadkowe, ale cenne, istności jeszcze niedostępnych, które winny odnaleść niejako we wszechświecie swą rzeczywistość istotną czyli substancjalną, t. zn. ziścić jako zasadę warunkującą to, co istnieje, albo jako spełnienie rzeczywiste tego, co w naszej dziedzinie pozostaje czysto idealnem".

*

„Mathesis Polska" t .X, nr. 3—4 (1935 r.) zawiera m. in. sprawozdanie z II Zjazdu Astronomów Polskich (sierpień 1934 rok), które wymienia referat K. Jankowskiego, omawiający wzory Hoene-Wrońskiego z hydromechaniki, oraz wspomina o pracach teoretycznych P. Demiańczuka, które wywołały żywą dyskusję.

*

P. Demiańczuk „Odchylenie wschodnie ciał spadających na ziemię". Warszawa 1936. Prace Warszawskiego Obserwatorjum Astronomicznego.

Wymienione w tytule zagadnienie autor traktuje w oparciu o mechanikę Hoene-Wrońskiego, posługując się też pracą profesora P. Garcia, rozważającą Hoene-Wrońskiego mechanikę nieba.

*

W artykule Witolda Szyszło, b. konsula polskiego w Brazylji, p. t. „Prezydent Peru o nauce polskiej", zamieszczonym w I.K.C. nr. 58) znajduje się wzmianka o niezwykle aktywnej działalności przyjaciela Polski, prof. Godofredo Garcia, autora szeregu prac o mechanice niebios Hoene-Wrońskiego, wiceprezesa Akademji Nauk w Limie.

Książki i czasopisma

Social Actions by *Florjan Znaniecki,* prof. of sociology in the University of Poznań. Publications of the Polish Sociological Institute. Poznań 1936. Publ. with the assistance of the Scientific Fund of the University of Poznań. Str. XIX i 746.

St. Glakowski: Idea Jagiellonów a Królestwo Chrystusa. Odbitka z „Nowin Codziennych", Wilno 1934. Str. nl. 4.

Głos (r. VI, nr. 3) J. T.: Budujemy jedność narodową; St. Dąbrowski: Żydzi-kombatanci?; R. Stokalski: Włoska ofenzywa w Abisynji; K. Bross: L. Mierosławski winien, czy nie winien? (c. d.); H. Majkowski: Sztuka medaljerska w Belgji; St. Odrowąż: Z teatru; J. Bielatowicz: Pod światło (odpowiedź K. L. Konińskiemu).

Myśl Polska (dwutygodnik, r. 1 nr. 1). O ideał Polski; Na szlaku Marszałka; dr. A. S. Wielopolski: Rezerwat i życie; A. Chłopicka: Po śmierci Kiplinga; F. Zahora: Kultura w niewoli; W. Bączkowski: Ziemia Wołyńska; F. Z.: Na szlaku połockim; W. Kaczyński: Głuchów — kuźnica myśli Mazowsza; W. Grąbczewski: Wśród broszur; J. Iskierka: Mgławice; Pod mikroskopem.

Elan (r. VI, styczeń) J. Smrek: Kongres spisovatelov; P. G. Hlbina: Kde je poezia?; A. V. Hrska: Priklad maliarky Vorzechovej-Vejvodovej; dr. A. Pospiszilova: O poezii a živote Pavla Verlaina; dr. C. Haraoui: Poet britskeho imperia Rudyard Kipling; poezje: P. Klokocz, J. Kostra; P. Oliva, H. Fiebigova, P. Verlaine (prel. P. G. Hlbina), J. Silan, J. Patue, J. Gajdosz-Breza, Korda.

Głos (r. VI, nr. 4) T. Odrowąż: „Teatr" Wyspiańskiego (Na marginesie „Bolesława Śmiałego"); K. Bross: L. Mierosławski winien, czy nie winien? (c. d.); A. Kawczyński: Nocą przywieziono śledzie...; H. Majkowski: Piękno w ceramice; A. K.: Kipling a Sienkiewicz.

Okolica Poetów (r. II, nr. 2) A. Łaszowski: W obronie pięknych zdań; Miecz. Jastrun: Śmierć hrabiego na Orgazie; St. Napierski: Powrót o księżycu; J. A. Frasik: Elegja o śmierci siostry; J. B. Ożog: Jodłowy wózek; J. Kott: Nad drżenia gór; Wł. Pietrzak: Dwie rzeki; Tad. Żakiej: Ogień; St. Bąkowski: Przekłady z Mignosiego; G. Karski: Z Tiutczewa; S. Pollak: Z Pasternaka; Cz. Janczarski: Sielanka; St. Szajdak: Prawie; W. Iwaniuk: Dwa wiersze; St. Czernik: Dzień przed żniwami; T. Demczyk: W sprawie kontaktu poetów.

Głos (r. VI, nr. 6) J. T.: Od samoobrony do ofenzywy; Ojkonomos: Biurokracja gospodarcza; St. Surzycki: Powstanie Obozu Narodowego oraz początkowa jego działalność w pierwszem 20-leciu (1886—1906); K. H. Rostworowski: Przeprowadzka (fragment); H. Majkowski: Władysław Marcinkowski, nestor poznańskich plastyków; Kronika kulturalna; Pod światło.

Pion (r. IV, nr. 8) K. Zakrzewski: Polska w krzywem zwierciedle; wiersze J. Kotta, J. A. Frasika, J. Znanieckiego; J. E. Skiwski: Poeta zdrowego rozsądku; W. Lutosławski: Trzy rodzaje miłości; M. Henzel: Chiny nad Tamizą; A. Wiegner: Jakiej psychologji potrzebuje humanista.

Sygnały (1 luty 1936) B. W. Lewicki: Klimat poetów; H. Górska: Sprawa Teofila Kulasika; D. Vogel: Pierwsi poeci żydowscy; M. Wnuk: Uwagi o rzeźbie; L. Tyrowicz: Aktualne zagadnienia grafiki polskiej; St. Salzman: Irzykowski wciąż aktualny; B. W. Lewicki: O krytyce i krytykach filmowych; Wład. Kozicki: Życie teatru we Lwowie; A. Kruczkowski: Do krytyków; St. Blumenfeldowa: Zagadnienie żydowskie w Polsce; H. de Han: Nowe perspektywy socjalizmu; wiersze St. Rogowskiego, T. Hollendera, Lejwika, A. Cejtlina, B. Brechta, J. Kosacza.

Myśl Polska (r. I, nr. 2) W. Bączkowski: Linja podziału; St. Ziemak: Sprawa St. Brzozowskiego; M. Lewandowski: Ziemia Działdowska; A. S. Wielopolski: Rezerwat i życie; F. Zahora: Przepióreczka na paradyzie; A. Kozakiewicz: Katolicyzm — Obóz Narodowy — Komintern; A. Podgórski: „Zmory" i „Grypa".

Sprostowania

W artykule J. Stępniewskiego „Chrystjanizm spełniony" w nr. 18, w 1-szej szpalcie, wiersz 14-ty od dołu, zamiast: „Teologja chrześcijańska = autotezja względna (heterogenja) Rewelacji absolutnej"; — ma być: „Teologja chrześcijańska = autotezja względna (heterogenji) Rewelacji absolutnej"; — a w szpalcie 3-ciej. wiersz 10-ty od góry, zamiast: „[i konsekwentnie zasada Syna Bożego (metoda) subordynowania transcendowania alteryzmu i immanentnego ipsyzmu abs. Boga Ojca]" — ma być „[i konsekwentnie zasada Syna Bożego (metoda) subordynowania transcendowania alteryzmu immanentnego ipsyzmu abs. Boga Ojca]".

W artykule St. Kisielewskiego „W odpowiedzi na odpowiedź", 3 szpalta, wiersz 9-ty od góry, ma być: „Z nutami w ręku udowodnię każdemu, że tak pozornie atonalny utwór jak I-szy koncert skrzypcowy Szymanowskiego nie obala bynajmniej praw muzycznego ciążenia; można w nim wskazać pewne osie ciążenia (jakby „toniki") obowiązujące na krótszych odcinkach".

Świat słowiański

IV Kongres słowiańskich geografów i etnografów odbędzie się z końcem sierpnia b. r. w Sofji. Po obradach urządzone będą kilkodniowe wycieczki w okolice Sofji. W komitecie organizacyjnym znajdują się prof. M. Arnaudov i I. Batakljev.

Całkowite wydanie dzieł Antonina Sovy, poety czeskiego, przygotował do druku prof. A. Novak (wyd. „Melantrich"). Dzieła Sovy wypełnią 25 tomów. Ukazał się 1-szy zeszyt wydawnictwa, zawierający powieść p. t. „Ivuv román".

Antologję rosyjskiej liryki emigracyjnej ogłosił G. Adamowicz i M. Kantor w Berlinie (w wyd. „Petropolis"). Tytuł zbioru: „Jakor. Antologija zarubeżnoj poezii". Wydawcy podzielili materjał na dwie części: utwory pisarzy, którzy byli sławni już w Rosji przedwojennej (Mereżkowski, Balmont, Hippius, Bunin, Teffi, Chodasewicz) i utwory młodszych pisarzy, działających zagranicą (Paryż, Berlin, Praga, Daleki Wschód). Ogółem zawiera antologja utwory 77 autorów. Kończą tom krótkie notatki bio- i bibljo-graficzne.

Ukazał się ukraiński przekład „Pieśni o pułku Igora", opracowany przez poetę i grafika ukraińskiego, Światosława Hordyńskiego. Tytuł: „Słowo pro Ihoriw połk, ukrainśkyj epos kinća XII stolitja" (Lwów). Wydawnictwo zdobią rysunki tłumacza. Istnieje dotychczas już cały szereg tłumaczeń ukraińskich „Pieśni o pułku Igora", jak np. Szewczenki, Lewyćkiego, Maksymowycza, Fedkowycza i in. Przekład Hordyńskiego odznacza się — w porównaniu z tamtymi — pięknem ujęciem niektórych partyj. We wstępie zanadto zaakcentował autor rewindykacyjny nacjonalizm ukraiński.

W czeskim „Ruchu Filosofickym", redagowanym przez d-ra F. Pelikana ukazało się studjum L. Brunschwicga p. t. „La philosophie et la religion".

Ukraińską nagrodę literacką za rok 1935 przyznało Towarzystwo literatów i dziennikarzy ukraińskich im. Iwana Franki — Irenie Wilde za utwory „Chymerne serce" i „Metełyky na szpylkach".

Z prasy rosyjskiej

Miecz nr. 88 i 89. Z artykułu wstępnego: „Pomijając wszystkie kombinacje, związane z bliskiemi wyborami, główną przyczyną upadku Lavala był jego brak entuzjazmu do zbliżenia z Z.S.S.R. i pod tym względem dymisja Lavala przestaje być zwykłym incydentem wewnętrznej polityki francuskiej".—*Komsomolskaja Prawda* donosi, że profesorowie moskiewskiego instytutu pedagogicznego pobierają miesiecznie od 47 rub. 50 kop. do 175 rub. Za kierowanie katedrą profesor otrzymuje 100 rub. miesięcznie, co „zaledwie pokrywa wydatki na tramwaj".—16 stycznia znakomity myśliciel rosyjski S. I. Hessen wygłosił w Warszawie odczyt p. t. „Szkoła w Rosji a rewolucja". Prelegent odmalował wszystkie metamorfozy, jakie szkoła rosyjska przeżyła od 1918 (pięć „radykalnych przemian"). Po okresie nieustannego eksperymentowania, które podcięło w korzeniu dawny system szkolny, bolszewicy zajęli się obecnie pośpiesznem jego restaurowaniem.—*Poslednija Nowosti* donoszą, że metropolita Piotr powrócił z zesłania w grudniu 1935 i przebywa teraz w Kołomnie. Nie jest to zwolnienie przedterminowe; metropolita wrócił, gdyż upłynął dziesięcioletni termin jego wygnania. *C.I.K. i Rada komisarzy ludowych* zakazały, by delegacje ludności miejscowej i republik federalnych zjeżdżały do Moskwy samorzutnie. Zawiadomiono wszystkich sekretarzy i prezesów WCIK'ów, że bez specjalnego zaproszenia, przybywające delegacje będą odsyłane w drodze przymusowej. Despekt taki spotkał już delegacje kirgiską i udmurską, które zjechały do Moskwy, ażeby przedstawić władzom swoje palące potrzeby. — Z raportu prezesa t. zw. „Planu Państwowego" wynika, że w 1936 w całym Z.S.S.R. wyprodukuje się: tkanin bawełnianych 3.215 mil. metrów, tj. po 19 mtr. na osobę; obuwia 10.600 tys. par, czyli 10 par na 17 osób rocznie(!); szklanek 161,5 mil., czyli mniej, niż jedna szklanka na osobę; spirytusu 700 mil. litrów, czyli zgórą 4 litry czystego spirytusu na osobę. — Ustalono, że międzynarodowy „komsomoł" (młodzież komunistyczna) liczy: w Argentynie 5 tys. członków, w Anglji 2,200, w Belgji 800, w Szwecji 5,700, w Stanach Zj. 9,000, we Francji 25 tys., w Norwegji 2,000, w Holandji 1.300, w Danji 900, w Szwajcarji 310, w Islandji 500, w Chinach 100 tys. — Moskiewska *Prawda* drukuje artykuł krytyka K. Czukowskiego o współczesnej młodzieży sowieckiej. W ręce autora wpadł albumik prywatny, w którym uczennice VI i VII klasy pewnej szkoły prowincjonalnej wpisywały wiersze własne, oraz szczególnie im przypadające do gustu poezje obce. Autor jest przerażony tem, że w całym albumie nie znalazł ani śladu „uświadomienia proletarjackiego". Tematem jest niemal wyłącznie erotyka; pisownia i gramatyka przerażające. Podajemy parę urywków w dosłownym przekładzie: „Ach, wy mężczyźni, wy bydlęta, macie azjatyckie oczy. Lubicie dziewczęta słowami, ale swojem sercem nigdy". „Jest nas trzy siostry. Jedna za Hrabią, druga jest żoną Księcia. Ja zaś, ze wszystkich najmilsza, najpiękniejsza, muszę być żoną prostego majtka!" Skąd ci hrabiowie i książęta, po siedemnastu latach propagandy i wychowania w duchu Lenina? — zamartwia się p. Czukowskij. — W ciągu 1935 w samej Moskwie zdemaskowano i wyłączono z partji komunistycznej 9.975 „niebłagonadiożnych" komunistów.

REDAKCJA i ADMINISTRACJA: Warszawa, Chmielna 68 m. 37, tel. 6-61-64. Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.
Redaktor przyjmuje we wtorki od g. 18 — 19, piątki od g. 12 — 13. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210
Zakłady Graficzne Tow. Wyd. „Bluszcz". Warszawa, Solec 87.